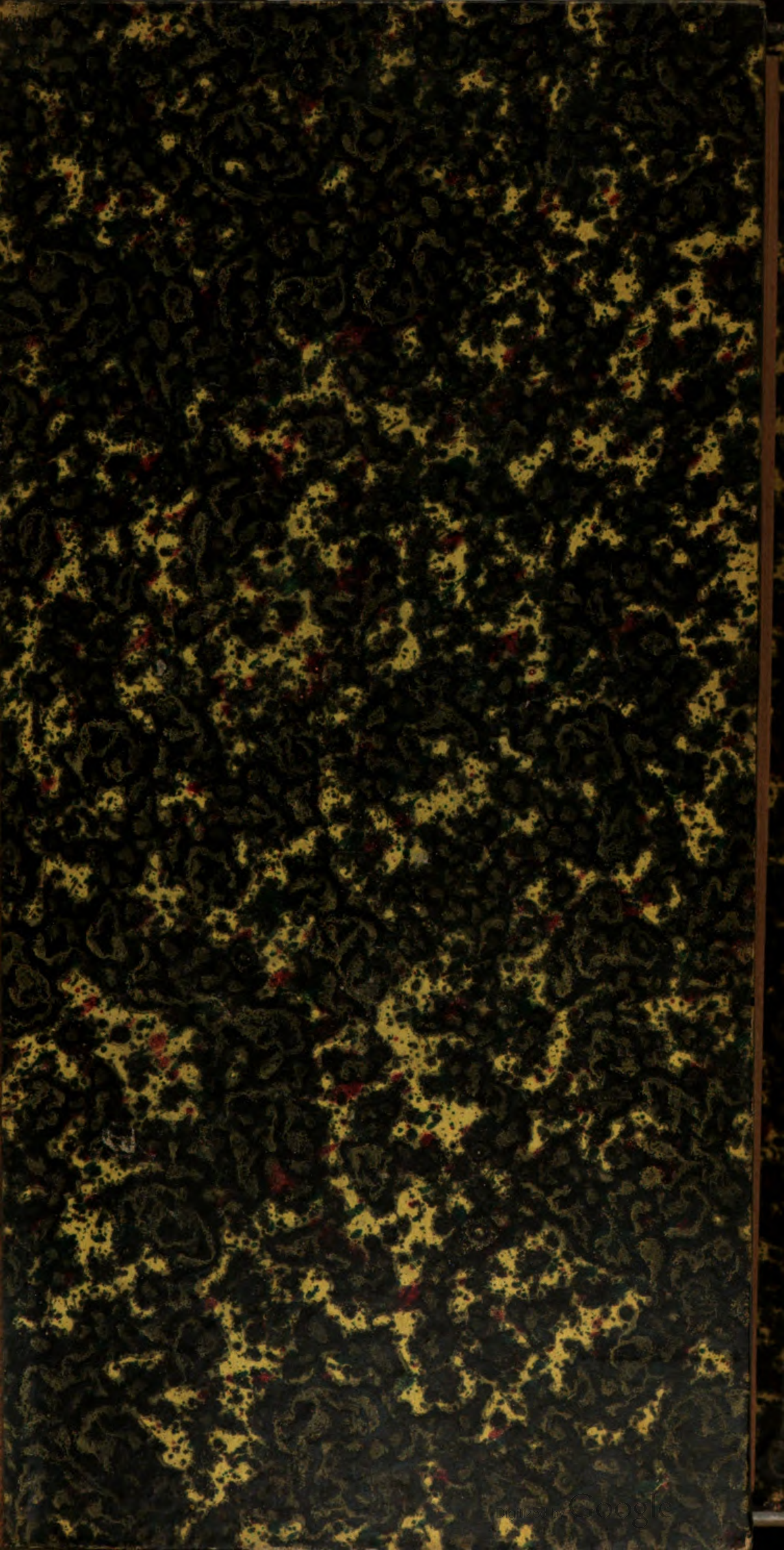
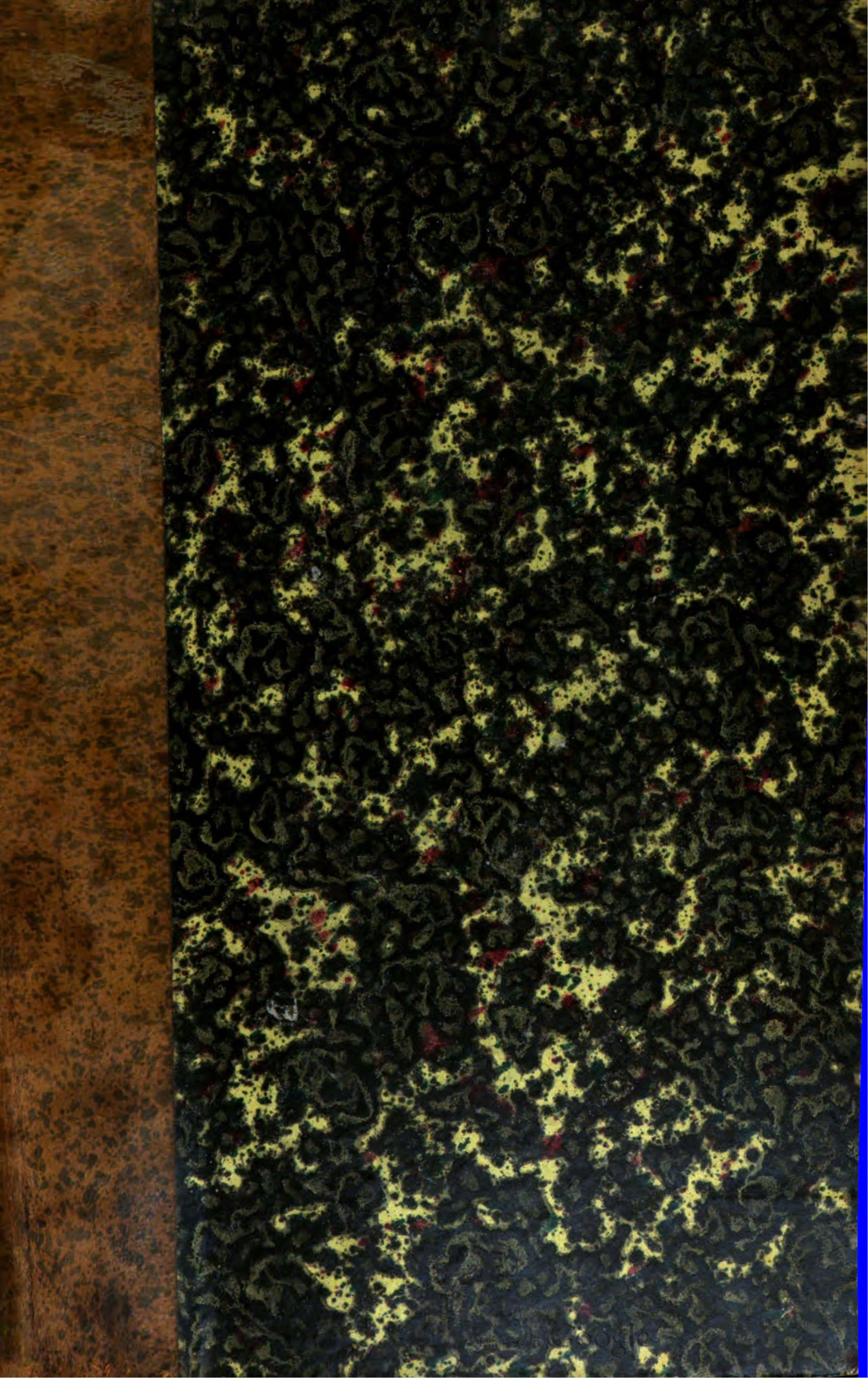
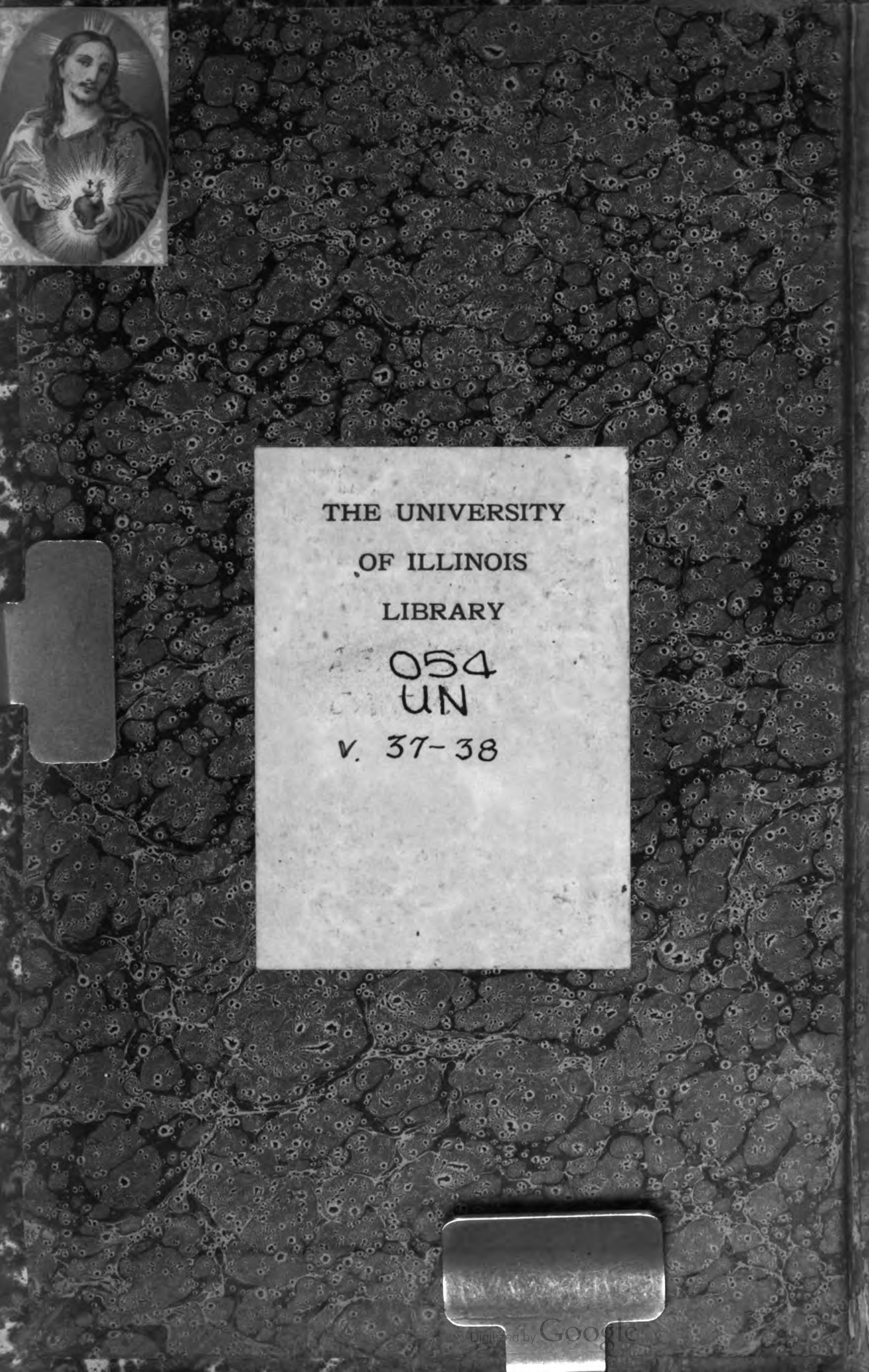










L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE,

RECUEIL RELIGIEUX, PHILOSOPHIQUE, SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE.

DEUXIÈME SÉRIE.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE,

RECUEIL RELIGIEUX, PHILOSOPHIQUE, SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE,

Paraissant sous la protection spéciale

De Mgr de **SALINIS**, évêque d'Amiens,
Et de Mgr **GERBET**, évêque de Perpignan,

et sous la direction

De M. **BONNETTY**, de l'Académie de la Religion catholique de Rome et de la Société asiatique de Paris.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS
DONT LES TRAVAUX SONT ENTRÉS DANS CE VOLUME :

M. l'abbé Charles BERTON. — M. l'abbé BIDARD. — M. l'abbé BLANC. — M. BONNETTY, de l'Académie de la Religion catholique de Rome. — M. CÉNAC-MONCAUT. — M. l'abbé CORDIER.—M. Albert DU BOYS.—M. ECKERT, de Dresde.—M. GREMAUD.— M. IMBERT-DESGRANGES. — M. l'abbé JOLY. — Mgr LUQUET, évêque d'Hésebon. — M. l'abbé MAYNARD. — M. Félix NÈVE. — M. Auguste NICOLAS. — M. L. ROCHE. — Mgr de SALINIS, évêque d'Amiens. — M. SALMON. — Le R. P. VENTURA de RAULICA.

TOME XXXVII[e] DE LA COLLECTION.

2[e] SÉRIE. — TOME XVII.

Paris,
AU BUREAU DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE,
RUE DE BABYLONE, N° 10 (FAUB. S. G.).

1854

Versailles, Imprimerie BEAU jeune, rue Satory, 28.

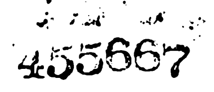
TABLE DES ARTICLES.

(Voir la table alphabétique des matières à la fin du volume.)

97e *Livraison.* — *Janvier* 1854.

98e *Livraison.* — *Février.*

99e *Livraison.* — *Mars.*



L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 97. — JANVIER 1854.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL

DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXVI [1].

Des pénalités ecclésiastiques ou des pénitences publiques imposées par l'Église.

§ I. — *Importance de la législation pénale de l'Église du 7e au 11e siècle.*

Voici comment nous nous sommes expliqué ailleurs sur la législation pénale de l'Eglise :

« Ce qui distingue le système pénitentiaire né avec l'Eglise, et » le place fort au-dessus de tous les systèmes judiciaires créés » par le Rationalisme humain, c'est 1° la compétence divine du » juge pour apprécier non-seulement l'acte extérieur qui lui est » déféré, mais la volonté intime qui l'a produit ; 2° le caractère » de la peine, qui ne punit pas seulement le crime, mais qui » l'expie, le répare et l'efface ; 3° enfin l'acquiescement du cou- » pable à cette peine, quelle qu'elle soit [2]. »

Les fondements généraux de cette législation restèrent, du 7e au 11e siècle, ce qu'ils avaient été dans le principe : cependant elle reçut à cette époque des modifications importantes que nous devons faire connaître.

La pénitence publique était imposée dans l'Eglise primitive, même pour les fautes ou les crimes avoués en secret par le pé-

[1] Voir le chapitre XXV au n° précédent, tome XVI, page 495.

[2] *Hist. du droit criminel des peuples anciens*, p. 612 (Paris, Joubert, 1845).

cheur au tribunal de la confession[1]. Vers 725, le vénérable Bède fit paraître un Pénitentiel dont les principes furent bientôt approuvés dans toute l'Eglise, et par lequel il recommande de ne déposer les prêtres, les diacres et les moines et de ne les condamner à la pénitence publique, que quand ils auront commis de certaines fautes, *in conscientiâ populi*[2]. Au surplus, il invite les confesseurs à avoir égard, dans les pénitences qu'ils donneront, à la notoriété du crime ou du péché[3]. On entendit cette recommandation en ce sens que les crimes publics devaient être punis publiquement, et que ceux qui étaient cachés devaient être expiés en secret.

Cette prescription est écrite en toutes lettres dans les capitulaires. Voici comment elle y est formulée :

« Si le pécheur s'est confessé en secret et volontairement, qu'il fasse sa pénitence en secret. Que s'il est convaincu, ou s'est confessé publiquement, qu'il passe publiquement et en présence de toute l'Eglise par les degrés de la pénitence canonique, et qu'après l'avoir accomplie suivant l'institution canonique, qu'il soit réconcilié canoniquement, et qu'on lui impose les mains avec les oraisons qui se trouvent dans le Sacramentaire[4]. »

Plusieurs capitulaires des successeurs de Charlemagne ont confirmé ces dispositions importantes[5].

Quoiqu'on ne fît plus pénitence pour les crimes cachés, après le 7e siècle, le nombre des pénitents publics n'en était pas pas moins encore très-grand.

Tous ceux qui, pour éviter la peine capitale ou le supplice de la mutilation, se réfugiaient dans les asiles des églises, obtenaient

[1] *De administratione sacramenti pœnitentiæ*. P. Morin, p. 490, 491 et 492. Il y avait pourtant quelque différence entre la pénitence imposée pour les crimes scandaleux et les crimes secrets. Cette différence ne consistait pas en ce que l'une était publique et l'autre secrète, mais dans la manière d'imposer l'une et l'autre quoiqu'elles fussent également publiques dans l'exécution.

[2] Bed., *Pœnitentiale*, cap. VII.

[3] *Id.*, *ibid.*, cap. I, *Histoire de la pénitence*, par D. Chardon. Vol. III, p. 412 (Paris, Desprez, 1745).

[4] Car. magn. *Capitul*, lib. V, chap. 116 (Bal., t. I, p. 843).

[5] Carol. Calv. *Capitul. synodi Carisiacæ*, ann. 847, (Bal., t. II, p. 94). Ce capitulaire n'est que le renouvellement d'un capitulaire antérieur de Louis le Débonnaire. En voici le texte : « Si publicè actum fuerit, publicam indè agat pœnitentiam, juxtà sanctorum canonum sanctionem. Si vero occulte, sacerdotum consilio ex hoc agat pœnitentiam. »

ordinairement grâce de la vie et des membres, comme nous l'avons vu, par suite de la charitable intercession du sacerdoce : mais l'évêque ou les prêtres qui étaient intervenus en leur faveur et qui leur avaient sauvé les tourments dont les menaçait la justice séculière, ne devaient pas les laisser sortir de l'asile sacré avant qu'ils eussent promis de se soumettre à la pénitence canonique. C'est un principe qui a été posé par un concile du 7e siècle dans les termes suivants :

« Quant à ce qui concerne celui qui a été délivré de la mort » par le bienfait de l'Eglise, qu'il n'ait point la liberté de sortir » qu'il n'ait promis de faire pénitence pour son crime et d'ac- » complir celle qui lui sera imposée suivant les canons [1]. »

De plus, nous avons dit et répété que dans toute l'Europe continentale où avaient pénétré les lois germaniques, la peine de mort était ordinairement réservée aux crimes d'état, et que les crimes privés. tels que les meurtres et homicides, les incestes, les viols, les rapts et autres attentats contre les mœurs, les sortiléges, les parjures, etc....., n'étaient punis chez les hommes libres ou appartenant à la race conquérante que par un *wergeld* et un *fredum*. Or, tous ces crimes que n'atteignait pas le glaive du bourreau, n'échappaient pas aux pénitences de l'Eglise. Ces pénitences étaient un supplément à l'insuffisance du *wergeld* et des punitions purement pécuniaires; c'était, en même temps, une première application à tous les criminels de l'*égalité devant la loi;* car la loi de l'Eglise ne faisait acception ni du vainqueur, ni du vaincu, ni du Romain, ni du barbare. Les capitulaires eux-mêmes qui, en tant que loi séculière, reconnaissent et consacrent ces différences de naissance et de position sociale sont obligés de proclamer, en tant que loi ecclésiastique, le principe contraire, et ils répètent, après les conciles et les docteurs de l'Eglise, que le prêtre ne doit avoir aucun égard au rang des coupables dans les pénitences qu'il leur impose : *ut sacerdos pœnitentibus absque personarum acceptione pœnitentiæ leges injungat* [2].

[1] *Concile* de Rheims, ann. 630, chap. VII.

[2] *Capitul.*, lib. V, cap. 138. (Bal., tome I, p. 851.) — *Concil. Cart hagin.* 4, cap. 7. — Regino, lib. I, cap. 302. — Burchard, lib. XIX, cap. 35. S'il y avait une exception à ce principe, il était en faveur des petits et des faibles. L'esclave, par exemple, n'était condamné qu'à la moitié de la pénitence imposée à l'homme libre. « Sachez bien que quand il vient à vous des esclaves » ou des servantes, (servi aut servæ) vous ne devez point tant les charger,

On ne s'expliquerait donc pas comment l'ordre public pouvait se conserver à cette époque avec une pareille pénalité, on laisserait dans l'exposition de l'histoire du droit criminel une immense lacune, si on ne montrait pas que le système pénitentiaire de l'Eglise fut un auxiliaire utile et peut-être nécessaire au relâchement des institutions sociales et à la faiblesse, je dirai même à la nullité du pouvoir politique dès que ce pouvoir cessa d'être entre les mains d'un Pepin ou d'un Charlemagne.

Cependant, quand l'Eglise, au temps de la persécution des empereurs païens, avait une vie séparée de celle de l'Etat, elle ne pouvait exercer sur les criminels et les pécheurs que la juridiction que ceux-ci lui accordaient sur eux-mêmes. Tout ce qu'elle pouvait faire, c'était de les retrancher de son sein, quand ils refusaient de se soumettre aux pénitences qu'elle lui imposait.

Au temps de Charlemagne et de ses successeurs elle avait toujours ce même moyen de coaction morale, l'excommunication [1]; mais quand les foudres de ses anathèmes n'amenaient pas les pécheurs ou les criminels à accepter la pénitence publique, l'empereur lui prêtait contre eux son bras séculier, et employait lui-même pour briser leur révolte spirituelle, les puissants moyens de coaction civile dont il pouvait disposer.

Il existe à ce sujet un texte très-remarquable dans la collection des capitulaires continuée par le diacre Benoît [2] : « Si quelqu'un, » soit libre, soit serf, soit ecclésiastique, soit quelque personne » attachée au fisc, est rebelle à son propre évêque ou au pasteur » ou à l'archidiacre pour quelque crime que ce soit, que tous » ses biens soient saisis par le comte et par le *missus* de l'évêque, » jusqu'à ce qu'il obéisse à son évêque, et qu'il fasse la péni-

» ni leur imposer des jeûnes aussi rigoureux qu'aux riches... C'est pourquoi » vous ne leur ordonnerez que la moitié des pénitences imposées aux personnes » aisées (*Pénitentiel* d'Halitgaire, év. de Cambrai.—Chardon, tome IV, p. 284). » Pour le même fait, les diacres et les prêtres étaient soumis à des pénitences » plus longues que les laïques. »

[1] L'excommunication entraînant des effets civils d'après les capitulaires qui défendaient à tous les fidèles de communiquer avec celui qu'elle frappait, était déjà plus qu'un moyen de coaction morale. Nous reviendrons sur ce point.

[2] Nous avons dit ailleurs que l'authenticité de ces capitulaires pouvait être contestée, en tant qu'émanant de Charlemagne lui-même : nous les croyons d'une date postérieure.

» tence canonique. Que s'il ne se corrige pas encore après cela, » et qu'il diffère de faire pénitence, qu'il soit appréhendé par le » comte et mis dans une rude prison; qu'il soit en même temps » privé de la jouissance de son bien, jusqu'à ce qu'il obéisse à » son évêque [1]. »

Au reste nous citerons un acte plus éclatant que ce capitulaire obscur, perdu dans un recueil dont l'autorité peut être contestée jusqu'à un certain point : cet acte, c'est le traité qui fut fait en 851 entre les trois successeurs de Louis le Débonnaire, Lothaire, Louis et Charles, et par lequel ils s'engageaient tous respectivement à ne pas recevoir dans les états, l'un de l'autre, les perturbateurs de l'ordre et de la paix publique, *à moins que ce ne fût pour les ramener dans la droite voie par un juste châtiment, nisi ut ad rectam rationem et debitam emendationem perducatur.* Et s'il veut se soustraire à cette expiation, nous le poursuivrons à outrance, jusqu'à ce qu'il s'y soumette ou qu'*il soit* EXTERMINÉ *du royaume* [2]?

Mais voici qui se rattache bien plus spécialement encore au sujet qui nous occupe.

« Il faut en agir de même à l'égard de ceux qui auraient fui » dans le royaume voisin, après avoir commis un crime capital » et public pour lequel ils auraient été arrêtés et excommuniés, » ou menacés d'excommunication par leur évêque, et cela dans » le but d'éviter la pénitence qu'ils avaient à craindre ou qui » leur avait déjà été imposée. Quelquefois ce seront des misé» rables qui auront entraîné avec eux, dans leur fuite, la com» pagne d'un inceste ou la victime d'un rapt; dès que l'évêque » du diocèse, auquel ces coupables fugitifs appartiendront, nous » en aura avertis, nous les ferons soigneusement rechercher, » afin qu'ils ne puissent trouver de retraite dans aucune partie » de nos états, et qu'ils n'aient pas le temps de communiquer à » nos fidèles la contagion du vice; et nous les forcerons par » nous-mêmes, ou par nos propres officiers, à retourner auprès » de leur évêque, afin qu'ils soient contraints, quel que soit leur » crime, d'accepter une pénitence pour l'expier, ou d'achever » celle qu'ils avaient commencée [3]. »

[1] *Capitul.*, lib. VII, cap. 432; Baluze, tome I, p. 1120.

[2] *Aut de regno deleatur.* Ma traduction ne fait que reproduire la bizarrerie de l'expression latine (*Capitul.* de Baluze, t. II, p. 45 et 46. Conventus apud Marsuam, art. 4).

[3] *Id.*, *ibid.*, art. 5 (Bal., II, p. 46). *Et de quocumque crimine publico debi-*

Ce traité fut renouvelé neuf ans après dans la basilique de Saint-Castor, à Coblentz [1], et promulgué de nouveau par les trois princes qui s'étaient partagé l'empire de Charlemagne.

Un tel acte a une couleur qui lui est propre. Le pouvoir séculier donne en quelque sorte sa démission; il est à bout de voies, et il reconnaît qu'il n'y a plus de remède à une dissolution sociale complète que dans l'intervention du pouvoir ecclésiastique. A l'occasion de ces crimes capitaux et de ces attentats contre les mœurs, qu'ils signalent en commençant, les faibles enfants de Charlemagne n'ordonneront pas à leurs comtes et aux officiers de leurs palais de poursuivre et de faire punir des hommes souillés par le crime et le vice; non, c'est aux évêques seuls qu'ils demanderont d'obtenir l'expiation de ces désordres, comme si leurs propres magistrats ne voulaient ou ne pouvaient pas les réprimer, et comme si leurs lois pénales devaient être sans force et sans vertu contre de tels excès.

On remarquera même qu'il ne s'agit pas seulement de pénitences *commencées*, qu'on ordonne d'achever nécessairement, mais de pénitences qui doivent être imposées à des accusés non encore jugés.

L'extradition de royaume à royaume n'est pas demandée pour les criminels poursuivis par les comtes, mais pour ceux dont les évêques instruisent ou ont instruit le procès.

L'article qui précède paraît ne s'appliquer qu'à ceux qui excitent des guerres partielles ou fomentent des troubles publics, et nullement à des criminels proprement dits [2]. Au contraire, tous les genres de violences privées, depuis les homicides ou crimes capitaux jusqu'aux attentats contre l'honneur des femmes, semblent attribués, sans exception, à la juridiction pénitentielle des évêques.

L'Eglise devenait donc le véritable soutien de l'ordre public dans l'empire déjà vieux de Charlemagne.

Nous ne voulons pas dire que les comtes eussent totalement cessé de rendre la justice, de poursuivre et de punir les crimes légalement soumis à leur juridiction. Mais il faut se reporter à cette époque de la fin du 9e siècle : c'est celle où l'hérédité

tam pœnitentiam suscipiat aut susceptam, ut legitime peragat compellatur.

[1] *Capitul.*, II, tit. XXXI, p. 138 et seq.

[2] Il semble d'ailleurs que ces actes même doivent être soumis à la pénitence puisqu'il s'agit de ramener ceux qui les commettent dans la droite voie.

des bénéfices et même celle des offices avaient été arrachées à la faiblesse des successeurs de Charlemagne. Les comtes cherchaient à se rendre de plus en plus indépendants; ils obéissaient mal aux ordres de l'empereur; enfin ils devaient user d'une indulgence calculée envers les désordres des hommes puissants établis dans le ressort de leur administration. Les évêques, qui n'avaient pas à demander de concessions d'hérédité, grâce à l'admirable loi du célibat ecclésiastique, se trouvaient toujours dans la même position à l'égard du souverain, et tout aussi bien disposés à le seconder qu'au temps de Charlemagne lui-même. D'ailleurs, les préceptes de la religion de Jésus-Christ et les termes exprès des canons les détournaient si vivement de faire jamais acception des personnes dans l'application des peines pénitentielles, qu'un monarque, vrai justicier, était sûr de trouver en eux, quand il le voudrait, les plus sûrs et les plus solides appuis.

Malheureusement, les souverains eux-mêmes se faisaient quelquefois les champions des seigneurs, qui les trahissaient, contre les évêques qui se seraient fait un devoir de les soutenir.

C'est ainsi qu'un seigneur, nommé Baudoin, ayant enlevé Judith, fille de Charles le Chauve, fut condamné à la pénitence publique; mais Baudoin se réfugia chez l'empereur Lothaire pour se soustraire à cette condamnation. Il fut alors excommunié, et Charles le Chauve réclama l'extradition du coupable, *afin qu'il fût obligé d'accomplir sa pénitence* [1], ainsi que cela résultait de la convention de Coblentz, faite deux ans auparavant. Mais l'empereur Lothaire ne tint pas compte de cette réclamation. On négocia; le faible Charles le Chauve consentit à légitimer le mariage de sa fille, et Baudoin, qu'on délivra des foudres de l'excommunication et qu'on réhabilita avec l'Eglise, devint, par une nouvelle concession de son beau-père, comte de Flandres, et tige de cette maison illustre qui donna tant d'embarras et d'inquiétudes à la troisième race de nos rois.

On voit donc que les condamnations de l'Eglise n'étaient pas toujours exécutées, grâce à la mauvaise volonté ou à la faiblesse des princes qui leur avaient pourtant solennellement promis l'assistance de leur bras séculier.

Cela augmentait encore le trouble et la confusion de ces

[1] *Ut ad pœnitentiam agendam, sicut statutum est, redire cogat* (Annal. fuldenses et sancti Bertini).



temps d'anarchie ; il semblait que le sol se dérobât partout sous les pas du pouvoir. L'autorité du souverain devenait de plus en plus impuissante et méprisée.

C'est, au surplus, ce qui rendait toujours plus nécessaire l'intervention de l'autorité ecclésiastique, qui eut, sans doute, ses abus et ses excès, mais qui sauva réellement la société à cette époque.

Cette immixtion puissante de l'Eglise, dans le système pénal de la législation séculière, dura, par l'application des canons pénitentiels, jusqu'à la fin du 11e siècle.

Et il faut bien remarquer ici que ces canons, dont on a fait divers recueils aux 4e, 7e, 10e et 11e siècles, étaient comme autant d'articles d'un code pénal, où toutes les espèces de crimes, jusqu'au vol et à l'avortement, étaient prévues avec les circonstances qui pouvaient les aggraver ou les atténuer : après la qualification du crime ou péché, venait la mention de la peine qui y était attachée, et cette peine était proportionnée à la criminalité de l'acte qu'elle devait servir à expier. Le code pénal ou pénitentiel de saint Basile a 84 articles; celui de Burchard en a 88 [1]. Un pareil nombre d'articles suffit bien pour comprendre à peu près tous les crimes ou délits qui peuvent être commis dans une société encore peu avancée.

Tout en évitant d'entrer dans de fastidieux détails, il est nécessaire de donner ici une idée des diverses pénalités instituées par les canons, et de la manière dont on les appliquait.

§ II. — *Jugements, condamnations et pénalités d'après les canons ou codes pénitentiels.*

La forme usitée dans la prononciation des sentences qui ordonnaient la pénitence publique, ne différait pas beaucoup dans la pratique de ce qu'elle avait été dans les premiers siècles de l'Eglise. L'évêque siégeait dans le chœur de l'église, entouré de son clergé, comme un président de justice de ses assesseurs [2] ; c'était là l'appareil solennel qui était usité quand il s'agissait

[1] Burchard, évêque de Worms et précepteur de Conrad le Salique, avait commencé par être moine bénédictin dans l'abbaye de Lobes : il mourut en 1026. On a de lui un volumineux *recueil de canons* divisé en 20 livres; ce recueil a été imprimé en 1549, *in-folio*, et il se trouve dans le tome 140 de la *Patrologie* de Migne.

[2] *De administratione sacramenti pœnitentiæ*. P. Morin, lib. II, cap. XI, p. 96 et seq.

d'un grand crime, qui avait fait scandale et qui méritait des pénitences graves : « Le pécheur, à qui elle devait être appliquée, se présentait à la porte de l'église, avec toutes les marques du deuil tel qu'on le portait dans l'antiquité : leurs habits étaient sales et déchirés, leurs cheveux négligés, leur barbe en désordre. Puis, ils entraient dans l'église; l'évêque leur mettait des cendres sur la tête et leur donnait des cilices pour s'en revêtir. Ils se prosternaient ensuite humblement pendant que les fidèles faisaient pour eux des prières publiques. L'évêque leur adressait une exhortation pathétique, et les avertissait qu'il allait les chasser pour un temps de l'Eglise, comme Dieu chassa Adam du paradis pour son péché. Alors on les conduisait hors de l'église, dont les portes étaient aussitôt refermées sur eux [1]. »

Nous avons parlé ailleurs des divers degrés de pénitence dans la primitive Eglise, et nous avons dit que les pénitents se classaient ainsi : *les pleurants, les auditeurs, les prosternés* et *les consistants* [2].

Du 7e au 10e siècle, « la pénitence se faisait remarquer, dit un » vieil auteur, surtout en trois chefs : 1° il n'était point permis » à ceux à qui on l'imposait d'entrer dans l'église pendant un » certain temps; ils demeuraient à la porte et y priaient; 2° ce » temps étant expiré, on les introduisait solennellement dans » l'église, où ils restaient néanmoins séparés du reste des fidè- » les, dans un coin vers la porte, exposés à la vue de tout le » monde; 3° après avoir fini cette seconde station, ils étaient » mêlés indistinctement dans l'église avec les autres fidèles, » quoiqu'ils gardassent encore l'habit de pénitents jusqu'au » terme qui leur était assigné [3]. »

On ne reconnaît plus là que trois classes de pénitents, les pleurants, les auditeurs et les consistants.

Ainsi, la troisième station de la pénitence, la prostration ou *substratio*, paraît être tombée en désuétude dans le moyen âge, ainsi que les cérémonies qui l'accompagnaient.

Dans la dernière station, celle des *consistants*, les pénitents

[1] Voir mon *Histoire du droit criminel des peuples anciens*, p. 617 (Paris, Joubert, 1845).

[2] *Id.. ibid.*, p. 618. On peut chercher dans cet ouvrage l'explication détaillée de ces expressions.

[3] Chardon, *Histoire de la pénitence*, IIIe partie, chap. II, vol. 3, p. 431, édit. *in-douze*.

n'étaient pas, comme dans la primitive Eglise, privés de toute participation à la communion pendant le temps que durait encore leur pénitence : ils pouvaient y être admis durant le cours de cette station, s'ils continuaient à donner des preuves de repentir et de piété. Le pape Nicolas, dans une lettre qu'il écrit à Hincmar, archevêque de Rheims, au sujet d'un meurtrier à qui une pénitence de douze années avait été imposée, et qui avait passé trois ans parmi les pleurants hors de l'Eglise, et deux ans entre les auditeurs, permet qu'on l'admette à la communion pendant les sept dernières années[1], à cause des témoignages non suspects que ce grand pécheur a donnés de sa piété et de son repentir.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, la pénitence pour l'homicide durait, non pas douze ans, mais vingt ans, et ce n'était qu'après l'avoir accomplie jusqu'au bout que le pécheur pouvait être réhabilité et appelé à la participation des choses saintes.

L'usage prévalut, au 9e siècle, de borner à sept ans la durée des pénitences, soit pour les faux témoignages en matière grave, soit pour les homicides.

Les légats du pape Adrien II, dans le huitième concile général, règlent ainsi la pénitence que devaient faire les faux témoins que Photius avait produits contre le patriarche Ignace, dont il avait usurpé le siége. « Ils doivent s'abstenir de vin et de chair pen-
» dant quatre ans, excepté les jours de dimanche et les fêtes du
» Seigneur. Dans les trois autres années, ils doivent mériter de
» communier les jours de fêtes de Notre Seigneur Jésus-Christ,
» par les aumônes, les prières et les jeûnes, en sorte que trois
» jours de la semaine, savoir : le lundi, le mercredi et le ven-
» dredi, ils s'abstiennent de chair et de vin[2]. »

En 895, le concile de Tibur s'exprime ainsi sur la pénitence à infliger à un meurtrier : « Si quelqu'un a commis volontairement un homicide, qu'on lui interdise pendant quarante jours l'entrée de l'église, et, durant ce temps, qu'il ne mange que du pain avec du sel, et ne boive que de l'eau pure; qu'il aille pieds nus; qu'il ne se serve que d'habits de lin ; qu'il ne porte point d'armes; qu'il ne fasse point usage de voiture; qu'il n'approche d'aucune femme.....; qu'il n'ait, pendant ces quarante jours, au-

[1] *Conc. gall.*, tome III, ann. 867.
[2] Fleury, *Histoire ecclésiastique*, liv. LI, édit. in-4°, tome XI, p. 287.

cune communication avec les chrétiens, ni pour le boire, ni pour le manger, ni pour quelque chose que ce puisse être...... Après ces quarante jours, l'entrée de l'église lui sera interdite pendant l'espace d'une année, durant laquelle il s'abstiendra de chair et de vin, d'hydromel et de bière emmiellée..... La seconde et la troisième année, il sera soumis aux mêmes observances, sauf la faculté qu'il aura de racheter par des aumônes trois jours par semaine. La quatrième, cinquième, sixième et septième, qu'il jeûne rigoureusement trois carêmes, un avant Pâques, s'abstenant de fromage, de poisson gras, de vin et de bière emmiellée; l'autre avant la Saint-Jean; le troisième avant Noël. Dans l'intervalle de ces carêmes, il devra jeûner au moins tous les vendredis et devra racheter les autres jours par de bonnes œuvres. Au bout de ces sept années, qu'on lui donne la communion comme aux pénitents, *more pœnitentium* [1]. »

Nous avons vu ailleurs que cette cérémonie de la réhabilitation des pénitents se faisait ordinairement avec une grande solennité le Jeudi-Saint de chaque année [2].

Ceux qui contraignaient, ou même seulement qui invitaient les pénitents à rompre le jeûne ou l'abstinence, à boire du vin et à manger de la viande, étaient eux-mêmes excommuniés [3].

Jusqu'ici, nous voyons que du 8e au 10e siècle, les pénalités imposées aux pénitents ne diffèrent pas, dans leur essence, de celles qui étaient en usage dans les temps de la primitive Eglise. On n'y trouve que de légères modifications dans la durée et dans la forme. Mais du 7e au 11e siècle s'établissent trois genres de pénalités tout nouveaux, c'est la flagellation volontaire, la séquestration dans un couvent et les pèlerinages.

On fait remonter jusqu'à saint Colomban, qui écrivit à la fin du 6e siècle l'usage de la fustigation donnée aux moines comme moyen de pénitence canonique. Depuis, cette peine fut souvent employée contre les moines, les religieuses, les colons et les serfs coupables d'un péché contre les mœurs. Elle ne fut pas usitée d'abord à l'égard de personnes d'un certain rang. On y eut recours plus tard, ainsi qu'à la peine de la férule [4], pour ra-

[1] Chardon, tome III, p. 448 et suivantes. *Conc. tibur.*, ann. 895.
[2] *Hist. de la législat. crimin. des peuples anciens.*
[3] *Capitul.*, lib. I, art. 151. — Baluze, tome I, p. 730.
[4] *Glossaire* de Ducange, au mot *Palmata*.

cheter les longues pénitences quand on était pauvre et qu'on n'avait pas de quoi faire des aumônes.

Quant à la séquestration dans un monastère, elle avait lieu ou pour un temps, ou pour la vie. On prescrivait cette pénitence d'une manière absolue à celui qui avait tué un moine ou un clerc. Il devait déposer les armes, servir Dieu dans un monastère tous les jours de sa vie, sans jamais rentrer dans le monde, et, néanmoins, commencer par y faire sept ans de pénitence publique[1].

Lorsque la pénitence publique devait durer toute la vie, comme dans le cas du meurtre d'une femme par son mari, le pénitentiel romain donnait le choix, ou d'accomplir la pénitence jusqu'au bout, ou d'entrer et de faire profession dans un monastère[2]. Là, du moins, on n'était pas exposé à des tentations d'infidélité aux exercices et aux pratiques de la pénitence, et on était soustrait aux outrages et aux avanies d'un monde corrompu, qui témoigne trop souvent ses mépris à ceux qui s'humilient volontairement.

Quant à la séquestration temporaire, c'était une mesure de précaution prise pour s'assurer que la pénitence serait accomplie ponctuellement et jusqu'au bout[3]. Cette séquestration cessait quand la grande réhabilitation du pénitent avait lieu dans la solennité du Jeudi-Saint.

Que la réclusion dans un monastère fût temporaire ou perpétuelle, le pécheur condamné était visité dans sa cellule par des prêtres chargés à la fois de le surveiller, de l'exhorter et de le consoler[4]. On ne l'abandonnait ni à sa paresse, ni à son désespoir.

La troisième peine nouvelle, ou du moins inusitée dans les quatre ou cinq premiers siècles de l'Eglise, était l'exil accompagné des austérités de la pénitence et de l'obligation d'un ou plu-

[1] *Capitul.* (lib. VI, cap. XC. Bal., I, p. 937.)

[2] *Pœnitent. roman.*, I, cap. II.

[3] On abusa de cette mesure canonique contre le malheureux Louis le Débonnaire, qui fut enfermé dans le monastère de Saint-Médard de Soissons, par suite d'une sentence pénitentielle de quelques évêques, que ses fils rebelles avaient gagnés à leur cause.

[4] C'étaient surtout les archidiacres et les archiprêtres qui étaient chargés de ce soin et qui présentaient ensuite leurs pénitents à l'évêque le Jeudi-Saint (Chardon, *Hist. de la pénit.*, tome III, p. 497. — Mabillon, *Voyage d'Italie* tome II.)

sieurs pèlerinages pieux. Ce genre de pénalité canonique mérite une attention toute particulière.

« On ne trouve nulle part, dans les six ou sept premiers siècles » de l'Eglise, dit un auteur que nous avons déjà cité, qu'on ait » enjoint pour pénitence aux pécheurs de courir par le monde, » non plus que d'aller en pèlerinage, quoique, dès le commen- » cement de l'Eglise, on ait fait volontairement, et par un esprit » de dévotion, des voyages pour visiter les lieux saints et les » tombeaux des apôtres et des martyrs [1]. »

Il existe à ce sujet une pièce très-curieuse : c'est une formule de Marculphe qui écrivait, suivant toute probabilité, au 7e siècle. Cette formule est une lettre donnée par un évêque, et attestant que celui qui en est porteur voyage afin d'accomplir une pénitence qui lui a été imposée pour un fait de meurtre commis par lui sur la personne d'un fils ou d'un frère, et qu'il se rend, dans le but de racheter ses péchés, au tombeau de tel saint ou de tel martyr. Cette lettre est adressée aux évêques, abbés et abbesses, ducs, comtes, vicaires, centeniers et dizainiers, et, en même temps, à tous les fidèles chrétiens que le pèlerin pénitent rencontrera sur la route [2]. Elle doit lui servir à la fois de certificat et de *sauf-conduit* : car le pénitent public était dans *la paix* de l'Eglise et du roi; quiconque le tuait commettait un crime capital et inexpiable, et pouvait même sur-le-champ être tué à son tour impunément et légitimement [3].

Ces sortes de pénitences étaient passées dans les mœurs, et elles devaient avoir été souvent ordonnées au temps où écrivait Marculphe : car une *formule* suppose un acte souvent répété et qui doit se répéter encore. Cependant aucun code pénitentiel faisant autorité n'avait encore admis cette peine comme peine canonique, quand Bède prescrivit qu'elle fût infligée au clerc coupable d'homicide : *Exul septem annos pœniteat, si odii meditatio fuit* [4]. Celui de Théodore condamne un évêque pour crime de

1 Chardon, tome III, p. 485.

2 *Appendix Marculphi*, cap. x. Bal., tome II , p. 442. Cette lettre, ou, si l'on veut, ce *passeport épiscopal*, est intitulé : *Tractoria pro itinere peragendo.*

3 Ces *vengeurs du sang* des pénitents publics n'étaient eux-mêmes soumis à aucune pénitence ni même à aucune amende envers le fisc. Can. 3 conc. tibur., ann. 895. *Et præcepto nostro weregildi nulla ab eis extirquatur compositio.* C'est l'ancienne *perte de la paix*, ou *mise hors la loi.*

4 *Pœnitent.* Bed., cap. VII.

pédérastie « à vingt ans de pénitence, dont il doit passer cinq à jeûner au pain et à l'eau et employer les quinze autres à des voyages pieux [1].

Sans doute dans un siècle où il n'y avait ni route, ni stations de poste, ni hôtelleries, ces voyages, qu'il fallait d'ailleurs faire à pied et sans aucune des commodités de la vie, étaient, à certains égards, une rude pénitence par eux-mêmes. Cependant, le goût de l'aventureux et du merveilleux, que l'homme porte toujours en lui-même, mais qui est bien plus développé encore aux époques de civilisation imparfaite et peu avancée, trouvait beaucoup trop à se satisfaire dans ces lointains pèlerinages. Quand on était revenu au foyer domestique, on racontait avec une puérile complaisance les rencontres singulières qu'on avait faites, les traits de courage et de présence d'esprit par lesquels on avait échappé aux dangers des hommes et des éléments; enfin on exagérait peut-être la constance des austérités auxquelles on s'était livré, on se vantait avec excès, et souvent sans fondement, des grâces miraculeuses dont on avait été l'objet. Et puis on ne disait pas à quelles tentations on avait été exposé et on avait cédé sur sa route. Une surveillance douce et paternelle, qui garde l'homme contre les autres et encore plus contre soi-même, manquait à ces vagabonds pieux, qui, en fuyant les lieux de leur crime ou de leur péché, ne pouvaient pas fuir leur propre cœur et leurs propres passions : « Il vaut mieux, a dit un vieux chroniqueur, qu'un navire fragile reste dans le port même où il a trouvé la paix et la sécurité que d'aller chercher d'autres ports à travers les tempêtes et les orages. »

Mais ce n'est pas dans les sages moralistes et dans les saints docteurs du moyen âge, qui ont blâmé les abus de ces pèlerinages, que nous irons prendre des arguments pour les attaquer ou les proscrire : pour pouvoir en juger par nous-mêmes, nous prendrons nos éléments d'appréciation dans ces bons légendaires du 9e et du 10e siècle qui admiraient les pénitents-pélerins comme des pécheurs sanctifiés par les macérations et par les larmes, et bien souvent récompensés par des miracles, signes évidents des pardons et de la faveur du Ciel.

Les mortifications les plus bizarres étaient celles qui attiraient le plus l'attention et les applaudissements du vulgaire. Ainsi le

[1] *Roman. Pœnitent.*, lib. III, cap. II.

chroniqueur anonyme de Salerne cite un seigneur lombard, appelé *Dauferius*, qui avait tué en trahison le prince de Bénévent : ce noble assassin avait été condamné à aller faire un pèlerinage au tombeau de Jésus-Christ. Il était parti en mettant dans sa bouche une grosse pierre qu'il n'ôta pas de tout le temps de son pèlerinage, si ce n'est pour boire de l'eau des chemins et manger le pain grossier qui était toute sa nourriture. Cette héroïque austérité lui valut une réhabilitation complète à son retour dans les principautés de Bénévent [1].

Dans une vieille Vie de saint Marcellin, on lit cet autre fait bien plus merveilleux encore.

Au commencement du 9e siècle, un diacre de Spolète tue son frère sans le vouloir. On lui inflige comme pénitence des pèlerinages vers le nord, au delà des Alpes. Pour aggraver la peine qui lui est imposée, il fait charger de chaînes son cou et ses bras, comme un parricide ; et, fléchissant presque sous ce poids ignominieux, il va, à pieds, avec le bâton de pèlerin, visiter divers sanctuaires célèbres et consacrés par la piété des fidèles. Enfin il arrive en Bretagne au monastère de Redon, où était le tombeau de saint Marcellin : il fait devant les reliques du saint une fervente prière. A peine est-elle achevée que ses fers tombent tout à coup : il s'en va libre et purifié du sang de son frère; son crime est expié et sa pénitence est finie [2].

Une femme s'était souillée par un abominable attentat. On lui ordonne d'aller au tombeau d'Appien, moine mort en odeur de sainteté, à Comagliá dans le Tessin. Cette femme se fait river autour du bras un cercle de fer qui le serre avec violence : le fer s'enfonce dans les chairs qui se tuméfient tout à l'entour, pendant qu'elle continue son douloureux pèlerinage. Elle arrive à Comaglia, en souffrant d'affreux tourments. Au moment où elle s'agenouille devant le tombeau du saint, le cercle de fer se brise en éclats, et le bras se guérit subitement. La pieuse femme passe pour être lavée de sa faute par les mains de Dieu lui-même [3].

Charlemagne était un prince animé d'une foi vive et sincère : pendant son long règne de quarante-six ans, il ne cessa de com-

[1] Muratori, *Antiquitates medii ævi*, tome II, p. 327 ; dissertatio vigesima tertia.

[2] *Id*, *ibid.*, p. 328-329.

[3] *Id.*, *ibid.*

battre et de lutter pour l'Eglise. Eh bien! il n'hésita pas à croire que ces pèlerinages, malgré les merveilles dont les entourait la crédulité populaire, accroissaient les désordres même que les pénitences publiques avaient pour but de réprimer, et compromettaient la religion au lieu de la servir. Il crut donc devoir les interdire par le décret suivant :

« Qu'il ne soit plus permis à ces charlatans et à ces jongleurs,
» qui se promènent en vagabonds dans le pays, de parcourir les
» terres de notre empire, de tromper les hommes par leurs im-
» postures, et d'étaler leurs membres nus et cerclés de fer, en
» disant qu'ils accomplissent les pénitences qui leur ont été im-
» posées. S'ils ont commis un crime extraordinaire et capital, il
» vaut mille fois mieux qu'ils demeurent dans un seul et même
» lieu, asservis à de durs travaux et subissant leur pénitence de
» la manière qui a été réglée par les canons [1]. »

Ce capitulaire de Charlemagne éclaire d'une vive lumière la moralité des faits soi-disant miraculeux que nous avons racontés; des criminels, lassés de la longueur des pénitences qui leur étaient imposées, trouvaient commode, à ce qu'il paraît, d'en appeler des sentences de leurs évêques à des jugements de Dieu d'un nouveau genre. C'était une manière d'abréger des expiations qui devenaient pour eux, par leur sévérité et leur continuité, de véritables supplices. Dans la manière dont le prince législateur flétrit ces viles et sacriléges manœuvres, on reconnaît la rude empreinte de sa main et de son style : c'est toujours le guerrier germanique en même temps que le vrai chrétien, et ses lois sont encore un combat en faveur de la religion et de l'ordre social.

Au surplus, nous citerons contre les pèlerinages une autorité plus élevée aux yeux de la foi que celle de Charlemagne, c'est celle d'un concile. En 847, le concile de Mayence s'exprima ainsi dans son vingtième canon, relativement à la réforme de ce genre

[1] Ut isti *mangones* (a) et *coliones* (b) qui vagabundi vadunt, per istam terram non sinantur vagari ac deceptiones hominum agere : nec isti nudi cum ferro, qui dicunt se datâ pœnitentiâ ire vagantes. Melius videtur ut si aliquod inconsuetum et capitale crimen commiserint, in uno loco permaneant laborantes et servientes et pœnitentiam agentes secundum quod canonicè sibi impositum sit. (*Capitul.*, lib. IV ; appendix prima. *Bal.*, tome I, p. 794.)

(a) *Mango*, prædo, fallax deceptor. — Ducange, tome IV, p. 229 ; nouvelle édition, 1842.

(b) Coitio, d'où ces mots (vieux français) *coissier*, vexer, tourmenter, et *coiteux*, avides, cupides. *Id.*, tome II, p. 423.



de pénitence auparavant imposée aux parricides. « Mais comme » nous avons appris que dans ces derniers temps les parri- » cides ainsi exilés courent çà et là, et qu'ils s'adonnent aux » excès de la gourmandise et à divers vices, il nous a paru pré- » férable que, restant dans un seul et même lieu, ils se châtient » eux-mêmes par des pénitences sévères, dans l'espérance d'ob- » tenir de la bonté de Dieu le pardon de leur crime, etc. [1]. »

On voit que cette imposante réunion des évêques des Gaules et de Germanie, flétrit ces pénitences vagabondes dans un langage aussi net et aussi précis que celui de Charlemagne.

Il est vrai cependant, comme le fait remarquer un savant auteur [2], que la fièvre des pèlerinages ne cessa pas, malgré ces interdictions de l'autorité temporelle et de l'autorité spirituelle. La Papauté ne blâma que les abus qu'on mêlait à des pratiques qui pouvaient être bonnes en elles-mêmes. Elle se contenta de désapprouver le vagabondage soi-disant religieux, et de détourner, autant que possible, la passion des pèlerinages vers un seul point, le tombeau de Jésus-Christ. Elle obéissait en cela à de lointaines et habiles prévisions, qui dirigèrent constamment sa politique entre le règne de Charlemagne et celui de saint Louis, et qui lui permirent de rallier l'Europe chrétienne contre l'Asie mahométane. Tout le monde comprit qu'Urbain II voulait avant tout sauver l'Eglise menacée dans son existence temporelle et extérieure, quand il fit rendre ce décret au concile de Clermont : « Quiconque, *sans avoir d'autre but que la dévotion* » et sans chercher à acquérir des honneurs et des richesses, » partira pour Jérusalem afin de délivrer l'Eglise de Dieu, sera » censé avoir accompli par le seul fait de cette expédition, les » plus longues pénitences [3]. »

[1] « Sed quia in modernis temporibus profugi currunt per diversa, et variis vitiis atque gulæ illecebris deserviunt, melius nobis videtur ut in uno loco manentes pœnitentiæ districtæ semetipsos castigent, si fortè à Domini bonitate indulgentiam facinoris sui percipere mereantur.... » (*De administratione sacramenti pœnitentiæ*, lib. v, cap. xxii, p. 310. P. Morin.)

[2] P. Morin, *id.*, *ibid.*

[3] *Conc. claromonton.*, can. 2. Le P. Morin fait remarquer que ce fut à dater de cette époque que l'on commença à racheter les pénitences, d'abord par les croisades, puis par les bonnes œuvres. En effet, dès le commencement du 12e siècle, on voit disparaître dans l'Eglise, l'usage habituel des pénitences publiques. (*De administrat. sacram. pœnitentiæ*, lib. vii, cap. xv, p. 474.) Parmi ces bonnes œuvres qui rachetaient les pénitences, l'une des

C'est alors qu'on voit une foule immense de chrétiens accepter dans la pureté de leur cœur et dans la ferveur de leur foi, ces conditions de dévouement pieux et désintéressé. Les pénitents et les pèlerins accourent de toutes parts, à la voix d'Urbain II et de Pierre l'Ermite. Ils se transforment en soldats et en chevaliers, prennent la croix sur leurs vêtements et sur leurs armures, marchent à la conquête de Jérusalem, et refoulent au sein même de l'Orient, les hordes barbares de l'islamisme, qui avaient envahi l'Espagne et la Sicile, ravagé les côtes d'Italie et le midi de la France, et menacé si souvent l'Europe entière de leurs formidables invasions.

Albert du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE IX [1].

THÉORIE DE BENTHAM [2].

Le système de Hobbes fut repoussé par la conscience de ses contemporains, autant à cause de ses abominables conséquences qu'à cause du despotisme que préconisait son auteur. Celui-ci, quoiqu'il en soit assez peu différent par le fond [3], et à le considérer au point de vue où nous sommes placés, a été accueilli avec la plus grande faveur par les hommes positifs de notre époque, qui n'estiment les choses qu'avec le bon sens le plus vulgaire, et méprisent tout ce qui sent le moins du monde la

plus recommandées était l'affranchissement des esclaves : « Qu'il rende une » âme, dit Halitgaire, c'est-à-dire qu'il procure la liberté à un esclave de l'un » ou de l'autre sexe. (Chardon, tome iv, p. 295.)

[1] Voir le chapitre viii, au n° précédent, tome xvi, page 519.

[2] Né en 1735, mort en 1832.

[3] Nous plaçons ici le système de Bentham, malgré l'ordre des temps, à cause de son intime connexion avec le précédent.

spéculation. A ces hommes, il faut des choses qui se sentent, qui se palpent et se touchent : le reste n'est que de l'idéologie et de la métaphysique. Qu'importe après tout la nature des choses? Il ne faut tenir compte que de son utilité.

Le système que nous allons étudier est merveilleusement propre à satisfaire une pareille disposition [1]. Bentham pose en principe que toute action nous serait indifférente, si elle n'avait la propriété de nous causer du plaisir et de la douleur. C'est cette propriété qui distingue à nos yeux les actions, et nous les fait qualifier d'actions *utiles* et d'actions *nuisibles*. C'est encore cette propriété qui motive nos déterminations; nous n'agissons, nous ne nous déterminons que par le désir du plaisir ou la crainte de la douleur. Tel est le principe de Bentham, principe identique à celui de Hobbes, quoiqu'il n'aille pas jusqu'à donner à ce motif de nos déterminations, un pouvoir nécessitant. Ce principe, il ne le prouve pas, il s'étonne même que l'on puisse en demander la démonstration. Il prétend qu'il ne peut l'être, parce qu'en tout il faut un point de départ, une vérité qui s'accorde et ne se prouve pas.

De là cette conséquence que la *légitimité*, la *justice*, la *bonté*, la *moralité* d'une action, ne peut se tirer que de son *utilité;* car l'utilité est ce qui caractérise à nos yeux les actions, et nous n'avons point d'autre moyen de les qualifier. La bonté des actions et leur utilité se trouvent ainsi identifiées.

Mais qu'est-ce que l'utilité? Est-ce le plaisir? Est-ce l'intérêt? Est-ce l'utilité de l'individu, ou celle de la société? Bentham ne s'est point jeté tête baissée dans l'état de nature, il ne voulait que fonder un système de législation et de pénalité; il ne s'est occupé que de l'homme en société, sans s'expliquer sur l'origine ni de la société, ni de l'homme. L'utilité est donc la *propriété d'une action ou d'un objet à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de malheur de l'individu ou de la collection sur laquelle l'action ou l'objet peut influer*. Le système utilitaire consiste donc à qualifier les actions par l'utilité de l'individu ou de la collection par rapport auquel on les considère. Dans ce système, l'intérêt de l'individu, ce n'est plus le plaisir, c'est *la plus grande somme de bonheur qu'il peut atteindre ;* et l'intérêt de la société, *la plus grande somme des intérêts des individus qui*

[1] Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 13e leçon. — Bentham, *Introduction aux principes de la morale et des lois*.



la composent, c'est-à-dire l'intérêt bien entendu. L'homme n'est plus laissé sous l'empire des passions aveugles et brutales; mais la raison calcule, au profit de la sensation, les moyens d'obtenir le plus de plaisir et de bonheur. De là cette double conséquence : la bonté d'une action se mesure, pour l'individu, sur son utilité, et son utilité sur la somme de bonheur qu'elle lui apporte; la bonté d'une loi se calcule aussi sur le bonheur qu'en doit retirer la société. Tout se juge donc par les effets, et *à posteriori*, au lieu de se juger *à priori*, par une règle supérieure. L'utilité est donc ici clairement donnée pour la règle du bien et du mal, et pour la mesure de l'un et de l'autre.

Mais pour apprécier la valeur des actions, il faut apprécier nécessairement les diverses sortes de plaisirs et de peines qu'elles peuvent produire. De là la nécessité de les énumérer et d'en déterminer la valeur comparative. Bentham a fait cette classification et cette comparaison des différentes peines et des différents plaisirs, tant pour l'individu que pour la société. Nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain. Il fait ensuite un calcul des effets bons et des effets mauvais des actions et les déclare bonnes ou mauvaises, selon que les premiers ou les seconds l'emportent. Le même calcul indiquera au législateur l'utilité de la loi; mais il doit avoir soin de faire entrer dans le calcul des effets mauvais de la loi, la peine qui la sanctionne; car une peine est un mal, et toute loi sans sanction n'est rien.

Quelle sera la sanction de la loi? Car à toute loi, il faut une sanction. Dans le système de Bentham, il ne peut y avoir d'autre sanction que le plaisir et la peine : toute autre sanction serait sans action sur nos déterminations, puisque leur seul motif est le plaisir ou la douleur. Or, les plaisirs et les peines envisagés comme sanction, se partagent en quatre classes : les plaisirs et les peines qui suivent naturellement de l'action; c'est la sanction *naturelle*; 2° les conséquences indirectes de l'action, comme le mépris, l'inimitié, le peu de disposition à rendre service : c'est la sanction *morale*, la sanction d'homme ou d'opinion; 3° les peines et les récompenses qui viennent de la loi : c'est la sanction *légale*; 4° enfin la croyance religieuse des plaisirs et des peines d'une autre vie : c'est la sanction *religieuse*. La sanction *légale* appartient seule au législateur; il ne peut disposer que d'elle; mais il ne faut pas qu'il oublie que les trois autres peuvent lui être d'un grand secours, et qu'il ne doit jamais les mettre en opposition avec la sanction légale qu'elles affaibliraient, qu'elles annihileraient souvent.

Ainsi l'individu, pour connaître si telle action, qu'il se propose de faire ou qu'il a faite, est bonne ou mauvaise, il doit calculer les peines et les plaisirs qu'elle lui apportera, selon la méthode d'évaluation indiquée plus haut, les dispositions qu'elle excitera dans l'esprit de ses semblables, les peines portées par la loi, si la loi a statué sur cette action, enfin les plaisirs et les peines de la vie future, s'il y croit; et selon que les bons effets l'emportent sur les mauvais, ou les mauvais sur les bons, l'action sera bonne ou mauvaise, juste ou injuste. Ainsi en sera-t-il d'une loi que le législateur voudrait porter. Tout se réduit donc à une appréciation de plaisirs et de peines, et à un calcul de sensations.

Bentham, pour établir son système, a cherché à réfuter les autres. Il ne reconnaît que deux systèmes opposés au sien et qui réunissent tous les autres : le principe *ascétique* et le principe *de sympathie.* Le principe ascétique est celui qui, qualifiant les actions d'après le plaisir ou la douleur, les qualifie, dit-il, en sens inverse, en déclarant mauvaises toutes celles qui produisent du plaisir, et bonnes toutes celles qui produisent de la douleur. Bentham se moque de ce système, et il fait bien; mais personne n'a soutenu un pareil système, et conçu dans ces termes; personne n'a fait du plaisir un crime, parce qu'il est un plaisir, mais parce qu'il est défendu, et qu'il est contraire à un principe supérieur. Cependant Bentham range dans l'*ascétisme* tout système qui rejette un atome de plaisir; d'où il suit que, d'après lui, *tout plaisir est bon,* et il en convient. Ainsi, il prend le plaisir le plus abominable qu'il déclare bon en soi, et mauvais seulement à cause de ses conséquences.

Le principe *sympathique* est celui en vertu duquel on qualifie les actions sans prendre garde aux conséquences; et il entasse sous ce nom, comme on le voit, tous les autres systèmes de morale : Hutcheson, Adam Smith, Cudworth, Clarke, Price, Kant, etc., etc., tous se trouvent attaqués sous le nom de ce système.

Bentham ne descend pas au détail d'une réfutation; il indique seulement la voie à suivre pour convaincre ces systèmes d'erreur et d'insuffisance. Tout le monde reconnaît que l'utilité est un des motifs des déterminations humaines; les adversaires ne font donc qu'en admettre un autre à côté; mais cet autre motif, si on l'analyse avec soin, se réduit au principe de l'utilité sous une autre forme, car les mots *bien* et *mal, crime* et *vertu* n'ont de

sens que dans le système de l'utilité. Or, si vous ne jugez pas les actions par leurs conséquences, il faut les juger par quelque chose d'indépendant, c'est-à-dire par la *sympathie* ou l'*antipathie* que l'on éprouve pour elles. Or, ce système de la sympathie est inadmissible pour plusieurs raisons : 1° ou vous vous croyez le droit d'imposer vos jugements moraux, et ce principe est tyrannique ; ou vous laissez à chacun la liberté d'avoir les siens, et il devient anarchique ; 2° ou le principe que vous invoquez est aveugle, et alors c'est un instinct qui ne peut s'expliquer ni se justifier ; ou il est éclairé, et par conséquent il est raisonné et suppose une règle antérieure ; qu'est-elle, si elle n'est l'utilité ? 3° la règle morale doit être claire ; le principe de la sympathie n'est que ténèbres et obscurité ; 4° la sympathie est personnelle et varie avec les individus, et il nous faut une règle fixe, unique ; 5° si vous placez la sympathie à côté de l'utilité, comment faire la part de l'une et de l'autre ? comment déterminer les points où il faut écouter chacun de ces principes ? 6° et quelle est, d'ailleurs, l'autorité de la sympathie, son action sur la nature humaine ? 7° la règle morale doit être extérieure à son gouverné : l'utilité a bien ce caractère puisqu'elle se compose de faits matériels et mesurables que l'on voit résulter des actions ; mais la sympathie n'est qu'un fait intérieur, personnel, et ne saurait être une règle ; 8° ce principe d'ailleurs est condamné par l'expérience ; si la sympathie était la règle morale, le législateur devrait punir les actions selon la *répugnance* qu'elles inspirent ; or, elles ne sont punies que selon le mal qu'elles causent à la société. L'utilité seule reste donc le vrai principe d'appréciation morale.

Tel est, en résumé, le système développé par Bentham, dans son *Introduction aux principes de la morale et des lois.* Mais, comme le fait remarquer avec raison Jouffroy, son système est moins un système moral qu'un manuel à l'usage du législateur, ou une méthode générale à suivre dans la confection des lois, du code civil et du code pénal. Toutefois, ce système, par le fait, se rattache à la morale ; car Bentham n'est pas un partisan du despotisme développé par Hobbes. Il ne croit pas que le législateur humain puisse se mettre au-dessus de la morale. Il doit, au contraire, prendre garde de se mettre en opposition avec la conscience de ses administrés. D'ailleurs, il confond la moralité avec l'utilité dès le début de son ouvrage ; et il n'a pas sans doute l'intention d'affranchir le législateur de toute justice, de toute loi morale, dans la confection de ses lois. L'individu, comme le

législateur, n'a donc qu'une règle morale à consulter pour sa conduite personnelle, l'utilité.

C'est à ce point de vue, c'est-à-dire au point de vue de la morale, que je vais essayer de réfuter ce système.

CHAPITRE X.

RÉFUTATION DU SYSTÈME DE BENTHAM.

Le point de départ du légiste anglais est le même que celui de Hobbes : nous lui opposerons donc les mêmes réponses. Il ne dit pas expressément comme Hobbes que nous n'avons d'autre fin que le plaisir, mais il le suppose. C'est ainsi qu'il prétend que toutes les actions nous seraient indifférentes, sans la propriété qu'elles ont de nous causer du plaisir et de la douleur, et que la fuite de la douleur et la recherche du plaisir font le seul mobile de nos déterminations. On se rappelle les réponses que nous avons faites au nom de la psychologie et de la conscience humaine contre de tels principes; nous ne les répéterons pas; nous nous contenterons de faire observer que ce principe est la négation directe de l'ordre moral, de l'obligation, du devoir, de la distinction du bien et du mal. Si toutes nos actions sont indifférentes par elles-mêmes, et que leurs conséquences seules les rendent pour nous intéressantes, il n'y a plus d'obligation de les faire pour elles-mêmes; il ne s'agit plus, pour emprunter le langage de Rousseau, que de faire en sorte d'arrêter ces conséquences quand elles sont fâcheuses pour notre sensibilité. N'est-ce pas là renverser toute morale, que de prétendre que nos actions ne seraient point obligatoires, si elles ne causaient ni plaisir, ni douleur? J'en appelle à la conscience des lecteurs.

Nous ne pouvons pas abandonner ce principe sans montrer l'absurdité de la prétention de Bentham à faire de ce principe un principe *premier*, une vérité indémontrable. En vérité, Bentham se moque de ses lecteurs. Parce qu'il prend ce principe pour point de départ, il sera exempté de l'obligation de le prouver, ou au moins d'en montrer la légitimité! C'est à ne pas en croire ses yeux. Il ne s'agit plus de prendre pour premier principe d'un système le principe le plus absurde, celui-ci, par exemple : *la ligne droite est le chemin le plus long qui conduit d'un point à un autre,* et en tirer les conséquences qui en découlent avec une logique inflexible, l'on pourra se débarrasser

de ses adversaires en leur disant : « *en tout il y a un point de départ, une vérité qu'on ne peut prouver,* » et le système devra être tenu pour véritable et pour certain.

Le principe que pose Bentham relève d'un fait, d'un fait observable ; il fallait montrer, l'expérience à la main, pour ainsi parler, qu'il en sortait légitimement. Je sais que le plus souvent, hélas ! l'homme entraîné par ses passions, aveuglé par ses intérêts, ne juge de ses actions que par l'utilité, ou le plaisir qu'il peut en retirer, ou la douleur qu'il peut en ressentir. Mais au-dessus de ce fait matériel, désordonné, est un autre fait plus élevé, d'un ordre suprême, celui de l'existence du devoir, de la distinction du bien et du mal, fait manifesté par la conscience humaine qui proteste contre la légitimité du premier, par l'humanité tout entière, par les défenses et les ordres du Créateur, fait qui *fait loi*, et qui souvent accuse l'autre d'illégalité et de désordre. C'était ce fait dont il fallait montrer l'illusion, c'était cette loi qu'il fallait prouver fausse, et démontrer que le principe qu'il imagine était, non-seulement un fait de l'activité humaine, mais la *loi* de cette activité, établie par la conscience, le genre humain, Dieu lui-même. Au lieu de cela, Bentham a préféré déclarer ce principe *indémontrable*. Il l'est, en effet; mais comme le faux. Une autre réflexion aurait dû l'empêcher de poser ainsi ce principe en *axiome ;* Bentham n'ignorait pas que ce principe était contesté ; il savait toutes les protestations qu'avait provoquées le même principe dans la théorie de Hobbes ; il devait donc ne pas le considérer comme évident, eût-il eu, d'ailleurs, ce caractère à ses yeux ; il y avait même de la maladresse à le faire.

Mais ce principe est encore insuffisant pour atteindre le but que se propose Bentham. Il veut, en effet, en tirer la règle de l'intérêt général ; mais comment s'y prendra-t-il pour faire sortir de l'intérêt particulier l'intérêt général ? Comment obligera-t-il l'individu à préférer le bien public à son intérêt particulier ? Et pourquoi le législateur consulterait-il plutôt, dans l'exercice du pouvoir législatif, l'intérêt de la société que son intérêt propre ?

Nous verrons plus loin l'impuissance radicale où Bentham se trouve d'expliquer ces deux choses, et par conséquent l'insuffisance entière de son principe, tout arbitraire qu'il soit.

Cette impuissance se manifeste dès les premiers pas que fait Bentham dans le développement de son système. Son principe

une fois posé, Bentham en conclut que l'*utilité* d'une action, et sa *bonté*, sa *justice*, sa *moralité*, sont des choses absolument identiques. Puisque nous n'avons que l'utilité pour caractériser nos actions, il était nécessaire ou de nier leur moralité, ou de l'identifier avec leur utilité. Bentham n'a osé prendre le premier parti qui eût révolté toutes les consciences ; il s'est donc arrêté au second, qui, tout en conservant les mots de *moralité*, de *justice*, de *légitimité*, ne les détruit pas moins, mais fait illusion au lecteur. C'est une confusion déplorable, un abus de mots contraire à toute raison et à toute logique ; mais il n'y avait pas à balancer; le principe était là qui pressait la conséquence. Comment, en effet, expliquer ces idées morales avec l'utilité ? Quel passage possible entre l'ordre physique de la sensation et l'ordre moral du devoir et de la justice ? Quand on s'enferme dans le système de l'utilité, il faut de toute nécessité en venir à la négation du bien moral, ou, ce qui revient au même, le confondre avec le bien réel, avec l'utilité. Bentham avoue lui-même cette conséquence par l'identité qu'il établit entre ces deux ordres, et le silence qu'il garde dans tout son système sur les devoirs et les obligations du législateur, et des sujets qu'il vous représente comme devant être uniquement occupés à un calcul perpétuel de plaisir et d'utilité.

Bentham a déjà substitué au *plaisir* l'utilité, aux instincts aveugles le calcul de la réflexion. L'homme, en effet, qui se précipite au-devant de tous les plaisirs, se plonge dans un abîme de maux. Il faut donc graduer, modérer ses plaisirs, pour éviter cet avenir funeste, et ne pas toujours sacrifier au présent. Il faut même calculer les bons et les mauvais effets, pour ne pas s'exposer au repentir. Ce calcul, quand il est bien fait et surtout bien suivi, nous conduit à la plus grande somme de bonheur possible, en éloignant de nous, autant qu'il est donné à l'homme, les maux présents et à venir, et en nous faisant goûter le plus de plaisirs possible avec le moins de maux possible. Voilà l'intérêt de l'individu, quand on l'envisage par rapport à l'individu, de la société, quand il s'agit de la société. L'utilité d'une action ou d'un objet n'est autre que la propriété de cette action ou de cet objet à augmenter la somme de bonheur ou à diminuer la somme de malheur de la société ou de l'individu, selon que l'on considère l'une ou l'autre.

Ce calcul est tout à fait sage et prudent ; c'est l'*intérêt bien entendu;* l'intérêt raisonnable substitué à l'aveugle appétit du plai-

sir. La méthode d'évaluation et d'appréciation des plaisirs et des peines que Bentham a imaginés, est aussi très-ingénieuse et très-sage. J'y reconnais la sagacité ordinaire à tous les sensualistes accoutumés aux observations délicates de l'empirisme. Mais c'est précisément là ce qui fait à mes yeux la condamnation du système, et ce qui eût dû le condamner aussi aux yeux de Bentham lui-même. Comment, en effet, justifiera-t-il l'introduction de la raison dans son système ? Le plaisir et la douleur sont, d'après lui, l'unique motif de nos déterminations ; le principe qui seul peut qualifier nos actions, ce sera donc forcément la sensation agréable ou pénible qu'elles nous procurent, puisque sans cette sensation, elles demeureraient entièrement indifférentes à nos yeux. Mais l'utilité est un calcul, une spéculation de la raison ; ce n'est plus simplement le plaisir ou la douleur. La sensation est ou n'est pas ; elle ne prévoit rien ; c'est la raison. L'intérêt bien entendu nous conseille souvent de sacrifier un plaisir présent en vue d'un plus grand ou plus solide plaisir, ou par crainte d'un mal plus grave, et souvent aussi il nous impose des peines et des douleurs, en vue d'un plus grand bien, ou pour nous épargner des peines plus considérables. Ce n'est pas le plaisir ni la douleur qui nous donnent de pareils conseils ; si on n'écoutait que leur voix, on se précipiterait tête baissée dans la jouissance du présent, et l'on fuirait avec ardeur toute peine et toute douleur. C'est donc la raison qui nous guide dans ce choix. D'où vient son autorité ? Car Bentham lui-même apporte cette raison pour rejeter tout autre système que le sien. Votre principe est-il aveugle ? dit-il à ses adversaires ; c'est un instinct qui ne peut ici s'expliquer ni se justifier. Ne l'est-il pas ? il est *raisonné*, et il *suppose dès lors une règle antérieure*. Eh bien ! je retourne l'argument contre Bentham. Votre principe de l'utilité est un principe *raisonné*, puisque ce n'est qu'un calcul, il suppose donc une règle antérieure aussi.

Admettons cependant l'utilité comme règle du bien et du mal. Mais quelle utilité faut-il considérer ? L'utilité est ce qui favorise l'intérêt de l'individu ou de l'être collectif par rapport auquel on la considère. Mais lequel l'individu doit-il considérer de lui ou de la société ? Est-il libre de n'envisager que son intérêt propre ? ou doit-il avoir égard à celui de la société ? Nous ne voyons rien dans Bentham qui nous fasse concevoir une pareille *obligation* : le *devoir* est entièrement banni. Mais un calcul bien fait devra le porter à consulter l'intérêt général, à cause des peines de la

sanction légale. Soit; mais, comme on le voit, ce n'est là que la force, que l'empire d'une loi coercitive, d'une loi de *compression*, de coaction; c'est la force brutale. Car enfin, les lois obligent-elles en conscience dans le système de Bentham? Rien encore ne peut nous le faire supposer : nous ne rencontrons jamais que la sanction *légale*.

Mais encore cette *sanction légale* est-elle *légitime?* La loi a-t-elle force de droit? L'autorité du législateur, est-ce une véritable *autorité*, ou un simple *pouvoir* physique, une *force*? Dans le système de Bentham, il n'est question ni de *droit*, ni de devoir, ni d'autorité; il n'est question que de *peine;* on dirait le langage brutal du voleur au coin d'un bois, ou d'un Néron dans le cirque. La loi n'a pas le droit de commander, ni le législateur de faire une loi : l'utilité étant la règle de l'individu, il n'est *obligé* par rien à sacrifier son utilité à l'utilité générale; le législateur n'a donc pas le *droit* de lui commander ce sacrifice, puisque *devoir* et *droit* sont deux choses corrélatives. Et, en effet, le plaisir étant le seul mobile de nos volontés, on demeure forcément confiné dans l'*égoïsme*, dans l'intérêt individuel; car, comme le remarque Jouffroy, le plaisir, c'est le plaisir senti, ou ce n'est rien : quel plaisir y a-t-il pour moi dans l'utilité générale? Il faudrait donc retomber dans le système de la sympathie, et reconnaître que l'on peut jouir du plaisir des autres. Mais que dire à celui qui ne goûte pas ce plaisir, qui prétend ne pas le sentir, ou qui lui préfère la plus grossière sensation? Il faut donc le laisser suivre ses penchants égoïstes, et la loi n'a pas le droit de les lui faire sacrifier.

Ainsi la loi n'entre plus dans le calcul que comme un élément de douleur, comme un fléau qu'il faut, bon gré mal gré, subir et endurer, comme ces fléaux physiques contre lesquels l'humanité est impuissante, jusqu'au moment où l'on aura l'espoir de la renverser, ou que la raison nous en ait fait voir l'utilité.

Bentham suppose encore que le législateur, s'il veut faire une bonne loi, doit consulter l'utilité générale, l'intérêt de la société, c'est-à-dire de tous les citoyens qui la composent. Cette supposition est très-sage; mais le législateur est-il *obligé* de faire de bonnes lois? Est-il *obligé* de consulter l'intérêt général plutôt que le sien propre? Le législateur et la nation sont distincts; ils peuvent avoir par conséquent des intérêts opposés. Si le législateur, après avoir tout calculé, tout pesé, trouve que son

intérêt s'oppose à la loi que réclame l'intérêt général, ou réclame contre une loi portée pour l'intérêt de tous, quel intérêt devra-t-il consulter? S'il suit son intérêt propre, sera-t-il blâmable? Sera-t-il louable, au contraire, s'il n'écoute que l'intérêt de la société? Aura-t-il violé son *devoir*, ou n'aura-t-il fait que s'exposer à la haine et au mépris des hommes, c'est-à-dire, que s'exposer à la sanction *morale* de l'opinion? Il n'est pas encore question ici de devoir, et nous ne trouvons que cette sanction souvent impuissante qui puisse le forcer à consulter l'intérêt public et à sacrifier le sien. Mais s'il préfère son intérêt propre et méprise l'opinion, s'il sait surtout s'assurer contre les conséquences fâcheuses que ce mépris de l'opinion pourrait lui attirer, il peut tout : il a bien calculé; son action est bonne.

D'ailleurs le législateur n'a au-dessus de lui aucune loi morale; il n'a que l'utilité pour règle : s'il la consulte, il fait bien; s'il la viole, il fait mal.

Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit pour réfuter cette prétention étrange d'identifier le *bien* avec l'*utile*, et de déclarer *bon* tout ce qui est *utile*, *mauvais* tout ce qui est nuisible; nous ne ferons pas ressortir non plus l'immoralité d'un pareil principe, condamné par toutes les langues qui ont consacré leur différence par la différence des termes, par la conscience humaine, par Dieu. Le système de Bentham est, comme celui de Hobbes, la réunion des trois systèmes du *plaisir*, de l'*utilité* et de la *loi humaine*, puisque la *sanction légale* est un élément du calcul, des peines ou des plaisirs, pour constater l'utilité des actions. On peut y appliquer facilement toutes les réponses que nous avons opposées à ces systèmes. Il est, comme eux, frappé de l'impuissance la plus absolue d'expliquer l'obligation morale, le devoir, le droit, l'autorité, en un mot l'ordre moral, sans le détruire par cela même ou tomber dans une évidente contradiction. Comment, en effet, pouvoir soutenir que ce qui est utile est obligatoire? Il le faudrait pourtant, mais le bon sens, la conscience, la raison ne le permettent pas. Et cela est si vrai que Bentham n'a pas osé entreprendre cette explication : il s'est contenté d'affirmer l'identité de l'utilité et de la moralité.

Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer la fragilité et la réfutation qu'il a opposée aux autres systèmes. Sous le nom de principe sympathique, il a confondu ensemble les principes

les plus contradictoires. Un seul étant le vrai, nous ne nous ferons pas le défenseur des autres, sur lesquels tombent de tout leur poids les arguments du légiste anglais, et le moment n'est pas venu d'exposer le vrai système de morale. Mais nous trouverons dans ces arguments les armes dont nous nous servirons pour combattre leur erreur.

Bentham accuse les autres systèmes de s'appuyer sur un principe nécessairement ou tyrannique ou anarchique. Mais s'il est un principe qui mérite ce reproche, c'est assurément le principe de l'utilité. Il est anarchique; car il y aura toujours des intérêts opposés dans la société, et par conséquent lutte et anarchie. L'utilité n'étant pas plus sacrée dans un cas que dans l'autre, pourquoi sacrifier tel intérêt à tel autre? Il est despotique : si, pour éviter l'anarchie, vous faites des lois, vous préférez un intérêt à un autre intérêt tout aussi légitime, et vous forcez les citoyens de sacrifier leur intérêt à celui de la société par la peine qui les sanctionne. N'est-ce pas là le despotisme? L'homme étant libre, on doit respecter sa liberté, et on ne peut le forcer par une menace que pour quelque chose de légitime, pour l'éloigner du mal; et ici vous le forcez de sacrifier son droit à un autre droit qui n'est pas plus légitime, vous imposez le respect d'un intérêt qui n'a pas plus de droit au respect que le sien que vous méprisez.

Bentham demande une règle fixe, immuable : qu'y a-t-il de plus variable que les intérêts, même des sociétés, même des nations? Il veut une règle claire; mais est-il toujours clair quel parti est le plus avantageux? Faudra-t-il donc que chaque individu, l'ignorant comme le savant, car l'ignorant a autant besoin que le savant de savoir si ses actions sont bonnes ou mauvaises, fasse tous les calculs indiqués par Bentham, et qu'il apprenne tous les détails de sa méthode, pour juger de la moralité de ses actions? Bentham demande encore une règle qui ait autorité sur la nature humaine. L'utilité a sur la nature humaine une autorité de fait, c'est-à-dire une certaine *influence*, mais elle n'a pas cette autorité *obligatoire* nécessaire pour rendre raison du devoir. Qui m'oblige, en effet, à rechercher l'utilité générale? L'utilité? C'est une pétition de principe. La loi! D'où vient l'autorité de la loi? Sans une règle supérieure, ayant sur la conscience humaine une autorité obligatoire, il n'y a plus que la force. D'ailleurs, le motif moral, grâce à Dieu, possède encore une certaine autorité de fait sur les consciences, et Bentham

aurait dû en tenir compte, du moins, puisqu'il ne reconnait pas l'autorité morale.

Nous avons vu plus haut que l'utilité n'était point un principe impersonnel, et qu'elle n'était pas *extérieure à son gouverné*. A quoi cédé-je quand j'obéis à mon utilité? A moi; cette règle est donc essentiellement personnelle. Ainsi de la société et du législateur.

Bentham prétend encore que tout autre système que le sien est condamné par l'expérience, et que la législation ne punit les délits qu'en proportion du tort fait à la société. Le fait est faux souvent [1]; et d'ailleurs, fût-il vrai, il ne prouverait pas la légitimité de la règle de l'utilité. La morale et la législation n'ont pas le même but. L'une juge des actions en elles-mêmes, et par rapport à la règle morale; l'autre, sans exclure entièrement la morale, a pour mission spéciale de réprimer les actes nuisibles à la société. Le législateur n'a de pouvoir que pour la conservation et la prospérité de la société; il doit donc régler ses peines sur le principe de l'utilité; mais il n'a pas mission de récompenser les actes vertueux et de punir les actes seulement mauvais.

Nous verrons plus tard que toutes les difficultés que Bentham élève contre tout système autre que le sien, ne portent point sur le vrai système moral. Il nous suffit pour le moment d'avoir montré que les conditions qu'il assigne à la règle morale, tournent contre son système et le détruisent.

Voilà donc ces fameux systèmes *utilitaires*, dont on a fait tant de bruit. Ce n'est, comme on le voit, qu'un engrenage de forces plus ou moins habilement disposées dans un but de politique matérielle. La société serait, d'après ce système, une mécanique, où une roue est mue par l'autre, mais dont le principe du mouvement est plus ou moins caché; car l'autorité du législateur n'est et ne peut être, dans de pareils principes, qu'usurpation et tyrannie. Là où il n'y a que le droit de la force, que la *peine* ou la *sanction légale*, pour assurer l'obéissance des citoyens, qu'y aurait-il autre chose? Enfin, pour dire en deux mots toute notre pensée sur ces systèmes, le système de Hobbes est celui d'un déiste matérialiste; et celui de Bentham, d'un athée.

L'abbé A. Bidard.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] En effet, dit Jouffroy, si la loi ne tenait compte que du tort que font les délits à la société, les peines seraient graduées autrement qu'elles ne le sont. (*Cours de droit naturel*, 13e leçon.)

État des Colonies.

VOYAGE
De France à la Guadeloupe
OU
JOURNAL D'UN MISSIONNAIRE
SUR L'ÉTAT DE CETTE COLONIE,

Par l'Abbé ALPHONSE CORDIER,
Aumônier des prisons de la Basse-Terre (Guadeloupe).

I.

A bord de l'*Achille*, dans le port du Hâvre, le 21 mars 1853.

L'*Achille* est un beau trois-mâts construit dans les chantiers du Hâvre, il y a une vingtaine d'années. Sa coque, doublée en cuivre à la partie inférieure, est peinte en blanc au-dessus de sa flottaison, et possède des porte-haubans d'un vermillon irréprochable, et qui font ressortir davantage la blancheur de sa liste et de ses mâts. Il se distingue, entre les mille navires qui l'entourent, par sa coupe gracieuse et coquette, autant que par l'élévation de sa triple mâture, soutenue par un gréement qui ne laisse rien à désirer. Son tonnage est de 350. Une jolie dunette, servant de logement aux passagers et aux officiers du bord, s'élève sur son arrière. Des pilastres, aux corniches dorées, séparent les différentes cabines, et donnent à l'intérieur de la salle principale un cachet de luxe que rehaussent encore des glaces encadrées dans les lambris. Une longue table d'acajou massif, entourée de bancs de même bois, s'étend d'un bout de la salle à l'autre. Sur la dunette, quelques caisses de fleurs, des cages à poules, des bancs, sont disposés çà et là, de manière à ne pas gêner la promenade des passagers et l'exercice de la manœuvre. Sur l'avant du navire, et debout sur la guibre, se trouve, à l'ombre du beaupré, la statue du fils de Pélée, Achille *aux pieds légers*, qui est le patron du bâtiment.

Tel est le navire sur lequel nous nous embarquons. Il a quinze hommes d'équipage, y compris le capitaine et le second. Les

passagers sont au nombre de onze. Nous aurons, j'espère, bientôt l'occasion de lier connaissance avec chacun d'eux, et d'esquisser leur portrait, ainsi que celui des principaux personnages des gens du bord.

Il est trois heures de l'après-midi; la marée est haute, le vent semble propice; nous commençons à sortir du port. Devant nous marche un gros navire américain, emportant une cargaison d'émigrants. Ce sont presque tous de pauvres Allemands qui ont abandonné leur terre natale, devenue stérile et marâtre pour eux. Ils vont avec leurs femmes et leurs enfants défricher et peupler les déserts de l'Amérique du Nord. Chaque année, depuis 1814, le port du Hâvre voit s'embarquer ainsi des milliers de malheureux prolétaires qui fuient, par bandes de cinq à six cents, les champs et les villes de la Germanie, pour aller demander au Nouveau-Monde une douce et modeste aisance que leur refuse le sol de la patrie. D'où vient cette dure nécessité du sort, qui force ainsi tant d'hommes à une expatriation volontaire? Je laisse aux économistes politiques le soin de résoudre cette grave question. Ne croyez pas cependant que des larmes amères mouillent les yeux de tous ces émigrés; non, aucune tristesse n'est peinte sur leur visage en quittant le continent européen; au contraire, la joie y rayonne, et cette joie se traduit par des chants bruyants qui arrivent jusqu'à nous. Le secret de cette allégresse est facile à deviner : ils ne laissent derrière eux aucun être chéri; ils partent avec toute leur famille; ils s'embarquent avec tout leur cœur!..

Un bateau remorqueur aidait le navire américain à sortir du port, et, par le moyen d'une amarre, nous rendait le même service. Mais l'encombrement était tel que nous ne pûmes nous déhâler sans heurter assez violemment un vapeur près duquel nous devions passer. C'était un faux pas au début de la route, et certes, un pilote romain eût aussitôt viré de bord, et reconduit sa galère au lieu qu'elle venait de quitter; mais notre capitaine, peu effrayé d'un présage qui eût épouvanté le plus intrépide matelot de l'antiquité, poursuivit sa route, en assaisonnant son commandement de quelques gros jurons qui semblaient redoubler l'activité et l'adresse de son équipage.

Pour moi, assis sur la dunette, à côté de mes deux confrères, je récitais à voix basse l'*Ave, maris Stella*, les yeux tournés vers cette belle terre de France, notre douce patrie, qui fuyait déjà devant nous. Dans ma prière à l'Étoile de la mer se mêlaient

malgré moi des souvenirs chéris qui gonflaient mon cœur et faisaient germer de brûlantes larmes sous mes paupières. Je quittais un vieux père, des frères, des amis, peut-être pour toujours, et aucun d'eux ne m'avait conduit jusqu'au navire; aucun d'eux ne m'avait assisté au suprême moment du départ! Pauvre missionnaire, j'allais faire *treize cents* lieues sur l'Océan; je me dirigeais vers une contrée lointaine d'où bien des prêtres ne sont jamais revenus, tant leurs pas y avaient rencontré de dangers de toute sorte; je pouvais donc, avec raison, laisser mon affection filiale, ma tendresse fraternelle et tous les sentiments de mon cœur, si dévoué à l'amitié, se traduire par quelques larmes silencieuses, versées furtivement derrière les feuillets d'un livre, ouvert au hasard. Il y a de ces tristesses d'âme, de ces brisements intérieurs qui se comprennent, mais qui ne peuvent se rendre, et ceux qu'on éprouve en quittant la patrie sont de ce nombre.

Mon Dieu, vous connaissez l'étendue du sacrifice que je vous offre en ce moment; ayez pitié de votre humble serviteur, et conduisez-le sain et sauf jusqu'à ce champ éloigné qu'il doit défricher!...

1er avril 1853.

Quelle épouvantable, quelle affreuse nuit nous avons passée!

Hier soir, je m'étais couché avec ces douleurs de tête et ces lourdeurs d'estomac qui sont les avant-coureurs ordinaires du mal de mer. Grâce à la fatigue dont j'étais accablé, le sommeil n'avait pas tardé à venir fermer mes yeux gonflés de larmes, et depuis près d'une heure, je revoyais, dans un rêve pénible, cette France dont mon corps seul s'éloignait, quand tout à coup je suis réveillé en sursaut par des cris d'alarmes et des pas précipités qui ébranlaient la dunette et le pont du navire. Effrayé par ce tumulte étrange, je me soulève à moitié dans la niche oblongue où je dormais et qui ressemblait plutôt à un cercueil qu'à un lit; je prête l'oreille aux voix confuses des matelots et je distingue ces mots, accompagnés de vigoureux blasphèmes :

— Un fanal! un fanal! nous allons être abordés; il est déjà sur nous!

C'était la grosse et formidable voix du capitaine qui jetait ces paroles à un matelot que je vis descendre aussitôt dans la dunette, où il s'empara du fanal qui, suspendu au plafond de la salle à manger, éclairait à lui seul toutes les cabines entr'ouvertes

des passagers. A peine le matelot était-il remonté sur le pont, qu'un choc violent fit craquer toute la charpente du navire; *nous étions abordés !!!* Un cri d'épouvante sortit de chaque cabine et alla augmenter la confusion du dehors. Je me levai, l'œil agrandi par la peur et les cheveux hérissés par l'effroi; je jetai à la hâte ma soutane sur mes épaules, et les pieds nus, la tête coiffée d'un bonnet de coton, je m'élançai sur le pont. Là, au milieu de l'obscurité la plus profonde, j'assistai à la scène la plus terrible qui puisse se passer sur mer. La pluie tombait par torrents, le vent soulevait les flots et hurlait dans les cordages, le navire chancelait comme un homme ivre, l'équipage essayait en vain de manœuvrer et poussait avec son capitaine des cris qui se perdaient dans la grande voix de la tempête. Je voyais tout sans voir, car l'instinct du danger me faisait deviner tout ce qui se passait autour de moi, dans ces ténèbres épaisses dont j'étais environné. Quelques cris lamentables, partis du sein des flots, m'attirèrent près des armures de bas-bord. Des hommes étaient là, devant moi, se débattant dans les vagues écumantes qui allaient leur servir de linceul; ils invoquaient la miséricorde divine, puisque nul secours humain ne pouvait leur être porté. J'étendis aussitôt la main droite du côté d'où partaient les cris, et, prononçant la formule sacramentelle, je donnai une absolution générale à tous les malheureux naufragés qui recommandaient leur âme à Dieu dans ce moment suprême. Ce devoir de la charité sacerdotale accompli, je redescendis dans la dunette, non sans avoir toutefois pris quelques informations auprès d'un matelot sur l'état du navire qui, heureusement, n'avait aucune voie. Rentré dans ma cabine, je ressentis avec une violence extrême les premières atteintes du mal de mer. Je vomis, presque sans discontinuer, tout le reste de la nuit et le jour suivant. Dire tout ce que mon corps souffrit durant les vingt-quatre heures que nous mîmes à gagner Cherbourg, lieu de relâche choisi par notre capitaine pour réparer les avaries de notre pauvre *Achille*, serait pour moi une chose impossible, car la douleur physique était si grande que mon âme en était comme abrutie. Je ne pensais plus, je ne me souvenais plus, et mon intelligence, repliée sur elle-même, semblait avoir atteint les frontières de l'idiotisme. En ce moment d'anéantissement moral, on m'eût jeté à la mer que je ne m'en serais pas aperçu. A force de tirer des bordées, notre malheureux navire vient d'entrer dans la rade de Cherbourg; il a jeté ses deux ancres au milieu de

l'obscurité que la pâle clarté de la lune rend moins profonde, et le calme qui s'est fait pour lui, depuis qu'il est mouillé, m'a permis de griffonner, à la lueur d'un fanal, cette triste page de mon journal de voyage, qui sans doute va se trouver interrompu pendant quelques jours.

3 avril, en rade de Cherbourg.

C'est aujourd'hui dimanche. Personne n'est descendu à terre, car le temps est pluvieux. J'ai célébré le saint sacrifice de la messe à bord, et tous les passagers y ont assisté avec respect. Mes deux confrères m'avaient aidé à dresser un autel au fond de la dunette, et ils se sont tenus à mes deux côtés durant le divin Mystère. J'ai offert l'adorable Victime pour le repos des âmes de ceux que les flots de la mer avaient engloutis, lors de notre abordage; et l'émotion que j'éprouvai au *Memento des morts* fut si grande que des larmes s'échappèrent malgré moi de mes yeux. En effet, comment n'aurais-je pas été ému en célébrant pour la première fois de ma vie sur une mer qui était devenue le mouvant tombeau de ceux auxquels j'appliquais les mérites infinis de la mort et du sang d'un Dieu!

Demain, tous les passagers, si le temps leur permet, descendront à terre. L'*Achille* a son beaupré cassé, son bossoir de tribord enfoncé, et plusieurs autres avaries assez graves à réparer. Nous en aurons peut-être pour une quinzaine de jours à vivre de la vie d'auberge dans une petite ville de province où nous ne connaissons personne. Quel contre-temps fâcheux pour notre bourse de missionnaire!

Cherbourg, 8 avril.

Je connais déjà tout mon Cherbourg par cœur. Qui a vu l'arsenal et le port militaire a tout vu ce qu'il y a de beau dans cette ville qui, du reste, est fort sale et mal bâtie. Nous sommes tous logés à l'Hôtel de France, vilain petit trou d'auberge où la nécessité nous a entassés les uns sur les autres. Néanmoins je ne dois pas trop me plaindre, puisque ce malheur me procure le bonheur de monter tous les matins au saint autel, et de pouvoir, chaque soir, faire une visite au divin Prisonnier du tabernacle. L'église de Cherbourg est le seul édifice où je sois entré avec joie, car j'y retrouvais un ami. C'est d'ailleurs un fort beau monument gothique où le voyageur chrétien et l'artiste catholique peuvent passer plusieurs heures sans éprouver le moindre ennui. En sortant de l'église, qui est voisine du port, je vais me

promener sur la jetée dont les larges dalles, chauffées par les doux rayons du soleil d'avril, ne sont pas sans attrait pour les pas de la rêverie. Je n'y rencontre ordinairement personne, vers l'heure à laquelle je la parcours d'un pied distrait, et cette solitude dont le silence n'est troublé que par le bruit des flots me permet de donner un libre cours à mes pensées. Une vague tristesse s'empare toujours de moi quand je longe le quai désert qui conduit à cette jetée. Malgré moi, mes souvenirs se reportent jusqu'à 1830; je vois l'ombre d'un vieux roi, entourée de sa famille et de quelques serviteurs dévoués, passer et repasser sur les mêmes dalles que je foule; j'entends des sanglots que l'on cherche vainement à étouffer; j'aperçois un vaisseau qui appareille déjà pour l'Angleterre où il va emporter avec le dernier roi de France les derniers rejetons de la race de saint Louis.

En pleine mer. — 18 avril 1853.

Depuis quelques jours nous avons repris la mer. L'*Achille*, après avoir réparé ses avaries, est enfin sorti de la rade de Cherbourg, et, grâce à la bonté du vent autant qu'à l'habileté de ses matelots, il est enfin parvenu à quitter la Manche sans nouvel accident. Nous sommes maintenant dans l'immense golfe de Gascogne, avec un vent d'arrière qui nous fait *rouler* impitoyablement, malgré nos plaintes et nos murmures. Hélas! que n'avons-nous *le grand-largue!* Avec un navire appuyé, on file comme une flèche sans éprouver ces horribles mouvements de va-et-vient qui provoquent de si fréquentes et si désagréables nausées; avec un navire appuyé, vous allez vite, vous vous portez bien, vous mangez bien, vous dormez bien, enfin vous êtes comme sur terre, à peu de chose près. Voilà ce que ne cessent de répéter mes compagnons de voyage, et ce que je suis parvenu à croire, tant ce maudit *roulis* me fait souffrir. Quel courage il me faut pour tenir une plume et griffonner ces lignes, au milieu du vacarme et du mouvement perpétuel qui se fait à bord d'un navire poussé par le vent d'arrière!

Notre capitaine est un gros homme joufflu, à l'air un peu dur. Il me semble bon, mais de cette bonté du marin, pleine de brusquerie et d'impatience. Il jure contre ses gens et parfois contre les passagers. Néanmoins ses colères sont courtes et il rit de bon cœur après avoir éclairci sa bile par deux ou trois jurons bien ronflants. C'est à table qu'il est le mieux. Il est ami du confortable culinaire et ses passagers s'en ressentent. Le vin et la

nourriture sont abondants et d'une excellente qualité. Je n'y touche pourtant que du bout des lèvres, car mon appétit n'est pas encore revenu. Je suis sur des charbons brûlants chaque fois qu'il faut s'asseoir devant une table chargée de mets, avec un estomac que soulève toujours le roulis; mais je m'efforce de faire bonne mine contre mauvais jeu; je mange alors d'une dent superbe et dédaigneuse quelque chose dont le sel ou le vinaigre relève un peu le goût. Tout en mangeant à petites bouchées, je prête l'oreille aux conversations de la table. C'est la grosse voix du capitaine qui domine toutes les autres; il aime beaucoup à parler de ses voyages au long cours, entrepris autrefois aux Indes, au Sénégal, à Bourbon, etc., et assaisonne son récit de nombreuses facéties plus ou moins de bon goût.

Parmi les passagers il s'en trouve plusieurs qui tour à tour l'applaudissent ou le contredisent; de là un choc d'opinions qui donne du feu à une conversation que la monotonie finirait par rendre insipide. Un capitaine d'infanterie de marine, un juge auditeur, un secrétaire de parquet et mes deux confrères forment le haut bout de la table que préside le capitaine du navire ; pour moi, j'occupe le milieu, ayant à ma suite quatre à cinq jeunes créoles qui retournent dans leur pays sans avoir achevé leurs études, pour cause de mauvais santé. Le bas bout est surveillé par le *second*, homme aimable et charmant que des malheurs ont fait descendre du grade de capitaine à celui de second.

Telle est la société dont je fais partie depuis dix-neuf jours et avec laquelle je serai encore peut-être durant un mois.

Jusqu'à présent je n'ai eu qu'à me louer des bons procédés de tous ceux qui sont à bord de l'*Achille;* j'espère qu'aucun nuage, chargé de haine ou de colère, ne viendra assombrir les fronts de ces quelques hommes que les mêmes planches transportent à 1,800 lieues de leur mère-patrie!

20 avril 1853.

Notre équipage est très-gai : maître, matelots, charpentier, cuisinier, mousses, tout cela chante en faisant son ouvrage. Je me promène quelquefois sur l'arrière du navire et je cause avec ces braves gens qui malheureusement ignorent pour la plupart les choses de Dieu. Je les questionne d'abord sur leur pays, leur famille, puis je leur parle des dangers qu'ils ont courus et qu'ils courent encore sur un élément aussi perfide que

celui qu'ils ont adopté pour théâtre de leur vie aventureuse et agitée; enfin j'aborde les périls plus grands encore que courent leurs âmes, privées de la connaissance de Dieu et vivant continuellement dans l'éloignement des pratiques religieuses. Tous les matelots en général ont au fond du cœur des croyances premières, sucées avec le lait maternel et tellement enracinées que jamais l'indifférence, l'oubli ou la folie des passions ne peuvent les étouffer; il suffit souvent d'un mot pour les raviver et faire jaillir des larmes de ces yeux de bronze qui mille fois ont vu la mort sans sourciller. Tant est grande la puissance des pieux souvenirs d'une enfance chrétienne!

Ce matin, un de mes confrères a dit la messe dans la dunette; tout l'équipage y a assisté, ainsi que les passagers. Le recueillement des matelots m'a prouvé toute la vivacité de leur foi. Il est à regretter que chaque navire marchand n'ait pas son aumônier, car bien des matelots pratiqueraient leur religion et ne mourraient pas privés de tout secours spirituel.

Entre les passagers, il s'en est trouvé un que la vue d'une scène aussi imposante, aussi solennelle que celle dont nous avions été les acteurs et les témoins, que le sublime spectacle d'une messe, célébrée au milieu des flots de l'Océan, avait ému jusqu'aux larmes. C'était un vieil et brave capitaine d'infanterie de marine qui, pour compléter ses trente ans de service, retournait à la Martinique, laissant en France une femme et des enfants dont le souvenir l'attristait tous les jours. Debout, dans un coin de la dunette, il avait suivi pieusement la messe avec un livre que je lui avais prêté, et au moment de l'élévation, son front que la poussière des batailles avait tant de fois couvert, s'était respectueusement incliné devant le Dieu des armées qui, à la voix du prêtre, descendait du ciel sur un pauvre autel mobile, dressé à la hâte sur l'arrière d'un navire, flottant inaperçu à travers l'immensité des mers, comme une étoile imperceptible scintillant dans l'immensité des cieux! Après la messe, il est venu me rendre mon livre, et m'a dit que jamais de sa vie il n'avait éprouvé de sensation religieuse plus forte que celle qu'il venait de ressentir, en assistant à *une messe de bord.*

Mais comme il n'y a pas de si belle médaille qui n'ait son revers, j'ai eu la douleur d'entrevoir une bien triste chose. Parmi les quatre jeunes gens que nous avons à bord, l'un n'a pas assisté à la messe. Il est resté assis sur son lit, se peignant, se pommadant, se brossant les dents et se taillant les ongles en

ogive. Sa cabine ouverte était malheureusement voisine de l'autel, de sorte qu'en servant la messe, je voyais facilement tout ce que faisait le jeune *philosophe* qui, deux mois avant, portait encore l'uniforme du lycée *Rollin*, l'un des mieux famés de la capitale du ci-devant royaume très-chrétien. Néanmoins l'assurance que j'avais acquise de la nullité du jeune homme en question, me le faisait plutôt plaindre que blâmer. Il insultait un Dieu qu'il ne connaissait pas; il méprisait des mystères dont le nom même lui avait été caché, ou bien qu'il n'avait entendu prononcer qu'avec le sourire infernal de l'impiété. Pourtant, il avait passé huit années en France pour le développement de son intelligence et le perfectionnement de son éducation morale. Pauvre jeune homme! Quelques passagers créoles m'ont dit, en parlant de lui:—« Que voulez-vous, monsieur l'abbé, il n'est pas malheu-
» reusement le seul de nos colonies qui soit *parti mouton et revenu*
» *cabri!* Nous envoyons nos enfants en France pour devenir des
» chrétiens, des citoyens honnêtes, des hommes savants et ver-
» tueux; et l'on en fait des impies, des révolutionnaires, des
» ignorants et des libertins!... A qui la faute?... »

Il y a dans ces paroles une vérité poignante, démontrée par des faits irrécusables. Voici le mal. Où est le remède? Dans la religion, prêchée surtout par l'exemple!

1er mai 1853.

Je commence à devenir paresseux et à laisser l'encre sécher au fond de mon encrier. C'est la chaleur du tropique qui produit en moi cette révolution inattendue. Adieu tous mes beaux rêves d'étude et de poésie! Je m'étais proposé, en montant à bord de *l'Achille*, de tenir un journal régulier dont chaque feuillet renfermât l'histoire d'un jour, quelles que fussent ses joies ou ses tristesses. Mais c'est bien ici le cas de répéter et d'appliquer ce vieux proverbe si connu :

L'homme propose
Et Dieu dispose.

Ma vie de bord se passe dans un *dolce far niente* qui m'interdit l'usage des plumes, de l'encre et du papier. Les premières lueurs de l'aurore me font monter sur la dunette, d'où j'assiste au lever du soleil qui toujours présente quelques décors nouveaux dans le vaste ciel dont les bords dorés plongent dans l'Océan, comme ceux d'un manteau royal dans un ruisseau de roses. Il y a, dans ce magnifique et imposant spectacle, des splen-

deurs, des éblouissements, des rayonnements, des gloires, des feux, des tons de toutes sortes, depuis le bleu le plus pâle jusqu'au pourpre le plus rouge, que l'on ne rencontre point sur les horizons terrestres. On dirait que ce ciel, dont la mer est le fidèle miroir, est plus transparent, plus vaporeux, plus profond que celui qui semble avoir pour base des collines ou des montagnes. Et puis, quelle fraîcheur, quelle jeunesse, quelle vie, dans ce tableau dont la touche est divine et dont la bordure se perd dans l'immensité! Je sens, devant lui, toute mon âme s'émouvoir d'admiration, de joie et d'amour: tantôt, je m'écrie avec le Roi-Prophète : *Deus, Deus, ad te de luce vigilo; sitivit in te anima mea, quàm multipliciter tibi caro mea*[1] ! tantôt, je paraphrase le *Cœli enarrant gloriam Dei*, et, aidant ma mémoire des souvenirs poétiques de ma première jeunesse, je répète quelques-uns des beaux vers que Lamartine, dans ses *Harmonies*, a consacrés à la gloire de Celui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants.

Ces premières méditations à peine terminées, je commence les prières quotidiennes que l'Eglise met dans la bouche de tous ses ministres, et le dos appuyé contre l'un des mâts du navire, je m'occupe tranquillement de mon bréviaire, jusqu'au moment où le capitaine fait dresser la tente des passagers sur la dunette. Alors je ferme mon livre, et je viens prendre part à la conversation déjà engagée entre mes compagnons de voyage. Mille incidents viennent souvent interrompre ou égayer cette conversation : c'est tantôt l'apparition d'un marsouin au sommet d'une vague; tantôt le passage d'une baleine ou d'un *souffleur* qui fait bouillonner les flots à cinquante pas derrière lui et qui lance une masse d'eau considérable par ses narines; tantôt c'est une troupe de poissons-volants qui, semblables à des flèches d'argent, partent subitement du sein d'une vague et viennent s'abattre dans le voisinage et même jusque sur le pont de notre navire, après avoir décrit dans l'air une courbe savante et gracieuse; tantôt enfin ce sont des bouquets énormes de *raisins du Tropique* qui flottent en compagnie de charmantes galères et qui viennent se heurter contre les flancs de l'*Achille*, tout fier de rouler si bien. De temps en temps, nous rencontrons quelques voiles à l'horizon, plusieurs même nous ont croisés, à peu

[1] « Mon Dieu, je vous cherche dès l'aurore; mon âme a soif de vous; ma chair » se consume pour vous! » *Psaume* 62, v. 1.

de distance, mais, depuis les côtes d'Angleterre, nous n'avons pas échangé la moindre parole avec un équipage étranger. Quelle joie l'on éprouve, lorsqu'on peut apercevoir et, surtout, croiser un navire assez près pour le hêler !

Au milieu d'un Océan sans bornes où l'œil se fatigue de ne plus voir que le ciel et l'eau, la rencontre d'un vaisseau, traversant aussi l'immensité des mers, est un grave événement qui fait tressaillir d'allégresse le plus indifférent des passagers, tant la ressemblance des positions sert à en adoucir l'amertume ! Ces hommes en effet dont nous apercevons la maison flottante, sont comme nous des voyageurs téméraires, exposés à tous les caprices d'un élément inconstant et perfide; ils ont aussi quitté des familles qui pleurent peut-être leur absence ou qui attendent impatiemment leur retour. Mais la joie est bien plus grande encore, quand on reconnaît les couleurs nationales dans celles de leur pavillon. Plus de doute alors, ce sont des frères !...

Durant la journée, je prie, je lis, je cause et je dors. Le soir, après le souper, je remonte sur la dunette, et j'assiste parfois à un double spectacle : le coucher du soleil et le lever de la lune. Rien n'est beau dans les gloires de la nature comme le déclin majestueux de l'astre du jour, dans le désert immense des vagues de l'Océan. Quand il est près d'atteindre son humide et brillant horizon, son disque éblouissant semble jeter des flammes plus rouges; on dirait un guerrier fatigué d'une course rapide dont le visage empourpré ruisselle de sueur. Les nuages amoncelés, comme pour lui servir de couche, se dorent de mille feux et forment au-dessus de lui des pavillons vermeils, tels, qu'on n'en voit point de si beaux dans le palais des rois. Ces teintes vaporeuses et légères affectent toutes les formes fantastiques que l'imagination veut bien leur donner. Tantôt ce sont des ruines aussi grandioses que celles de Ninive ou de Thèbes, quand elles reçoivent les derniers feux du soleil couchant; tantôt ce sont des montagnes d'or, séparées par des vallons jonchés de roses et à travers lesquelles serpentent des rivières d'argent. Mais un autre jeu d'optique qui prend tous les dehors de la réalité, c'est la réflexion du soleil dans l'onde au moment où il en atteint la surface pour s'y plonger. On dirait alors deux soleils s'avançant l'un vers l'autre, deux rois descendant de leur trône pour se saluer et se confondre dans une même étreinte. C'est en effet ce qui a lieu : les deux globes enflammés, allant à la rencontre l'un de l'autre, finissent bientôt par se rencontrer à la

surface d'une vague; ils se touchent, ils s'embrassent, ils se confondent et disparaissent tous les deux sous les flots dorés qui leur servent tout à la fois de couche et de palais. M. de Châteaubriand, et après lui beaucoup d'écrivains, se sont plu à dépeindre des couchers de soleil sur mer, par conséquent j'arrive donc un peu tard pour raconter ce que les autres ont déjà dit. Aussi m'arrêterai-je ici dans ma description devenue inutile.

J'ai parlé, un peu plus haut, des levers de lune sur mer. Ils sont, à mon avis, plus beaux que tous ceux que j'ai jamais vus sur le continent, surtout lorsque l'orbe d'argent de la reine des nuits est entier et qu'il y a quelques nuages à l'horizon; alors le tableau est féerique. L'œil, délicieusement frappé par des rayons qui charment sans éblouir, peut suivre tous les mouvements d'ascension de cet astre silencieux, ami de la souffrance et confident de nos plus doux rêves. Je me plais à le regarder comme les autres passagers, seulement avec des souvenirs différents et des idées plus chrétiennes. Il est pour moi la charmante image d'une vie pure qui s'écoule dans la paix, qui s'effeuille dans le silence de la solitude et qui se consume lentement dans l'amour des choses célestes. Il me rappelle aussi la Vierge immaculée dont il est l'emblème, Marie, ce soleil des nuits calmes et sereines que peut contempler tout œil attristé et blessé par le feu des passions humaines; et dans son disque brillant je vois l'escabeau sur lequel reposent les pieds sans tache de l'auguste Reine des Cieux, comme je vois dans les étoiles les diamants de sa couronne, selon ces paroles de l'Écriture : « *Mulier amicta » sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum » duodecim* [1]. »

L'abbé Alphonse Cordier.

(*La suite au prochain numéro*).

[1] « Une femme revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds, et sur sa tête une » couronne de douze étoiles. » (Apocalypse, c. 12.)



Critique philosophique.

ESSAI SUR L'ORIGINE DES IDÉES

ET SUR LE FONDEMENT DE LA CERTITUDE,

SUIVI

DE NOUVELLES OBSERVATIONS SUR LE CARTÉSIANISME,

A L'OCCASION D'UN NOUVEL ÉCRIT DE M. LE VICOMTE DE BONALD,

Par le P. VENTURA DE RAULICA, etc. [1]

Une croisade nouvelle, formée de tous les débris du Gallicanisme, se forme en ce moment pour défendre le Cartésianisme. En vain tous les philosophes, qui combattent en ce moment l'Eglise, sont unanimes à reconnaître que Descartes est leur chef, que ce sont ses principes qui ont affranchi l'esprit humain de l'autorité de l'Eglise, ces croisés prétendent que les philosophes se trompent, que Descartes doit être entendu selon qu'ils ordonnent de l'entendre, et recommandent ses principes et sa méthode, malgré les condamnations prononcées par l'Eglise, par les chefs d'ordre, par les facultés de théologie, contre ce philosophe. L'*Univers*, l'*Université catholique*, les *Annales de philosophie*, en France; la *Civiltà cattolica*, à Rome; la *Scienza e la Fede*, à Naples, sont les seuls journaux qui combattent tout le Cartésianisme. Le P. Ventura est un rude joûteur qui est venu aider puissamment ces enfants de l'Eglise qui cherchent à prouver que leur mère a eu raison de mettre Descartes et Malebranche *à l'index*. L'*Université catholique* a déjà fait connaître les deux volumes de ses *Conférences*, et elle l'a fait en offrant l'analyse complète que le savant théatin a la bonne habitude d'offrir de toutes ses publications [2]. C'est ainsi qu'elle va encore faire connaître son nouvel ouvrage; mais, de plus, nous y ajouterons un chapitre entier.

Voici d'abord l'analyse complète de l'ouvrage.

[1] Volume in-8 de 210 pages; Paris, chez Vaton, prix : 4 fr.

[2] Voir notre tome XII, p. 250, et notre tome XV, p. 346 (2e série).

INTRODUCTION.

§ I. Importance des questions des *Idées* et de la *Certitude*. On ne va publier ici que quelques observations sur ces mêmes sujets, qui seront mieux traités ailleurs. — Le P. Ventura provoqué de nouveau par M. le vicomte de Bonald. — Appréciation, en général, d'un nouvel écrit du vicomte. — Nécessité d'une réponse à cet écrit. — Ce sera la dernière réponse que le P. Ventura fera à M. de Bonald. — Donoso Cortès. — *La cause est tout, l'homme n'est rien.* — Vrai but et importance de cette discussion.

1re PARTIE. — *De l'origine des idées d'après les cartésiens et d'après les scolastiques.*

§ II. Réponse aux nouveaux reproches qu'on vient de faire au P. Ventura, au sujet de ses appréciations de la *Philosophie* de M. de Bonald père. — Cinq différents systèmes sur l'origine des idées. — Véritable état de la question sur la même matière. — Confusion de termes et d'idées qu'on a apportée dans cette discussion. — Première incohérence de M. de Bonald fils.

§ III. Appréciation de l'affirmation de M. de Bonald : — « Que, » à la suite de saint Augustin, de saint Bonaventure et de saint » Thomas, tout le monde philosophique a partagé la doctrine des » *idées innées.* » — Explication de deux passages de saint Augustin qu'on oppose à la doctrine de l'*intellect agissant* se formant les idées. — Qu'est-ce que l'*intellect agissant* pour saint Thomas? — Le mot « *se former les idées* » rigoureusement exact par rapport à l'esprit humain.

§ IV. Étrange assertion de M. de Bonald : « Que TOUS les phi» losophes ont pensé que les idées se trouvent naturellement for» mées en nous. » — La doctrine établissant dans l'homme la *vertu innée* de se former les idées, admise par Descartes lui-même et par le père de M. de Bonald. — Sur quoi l'esprit humain exerce-t-il cette *vertu?* — Magnifique passage de saint Thomas cité contre cette doctrine et ne faisant que la confirmer. — La même doctrine seule propre à terminer la lutte entre les Rationalistes et les Traditionalistes.

§ V. Réponse à l'étrange assertion : « Que les chrétiens ne sau» raient pas admettre que l'âme humaine n'est que *table rase* » au commencement. » — Saint Thomas, Descartes et M. de Bonald père admettant cette doctrine. Absurdité de cette proposi-

tion : « Les idées en *puissance* sont très-réelles. » Noblesse et richesse de l'esprit humain, à cause de sa faculté de se former les idées. — Explication du fameux passage de saint Paul sur la *loi écrite au cœur de l'homme*. — On a tort de l'invoquer en faveur de la doctrine des *idées innées*.

§ VI. Explication d'un passage de saint Bonaventure, par lequel on prétend prouver qu'Aristote lui-même n'a pas admis la doctrine de l'*âme table rase au commencement*. — Le Docteur séraphique admettant la distinction entre les *idées* et les *connaissances*, que le P. Ventura a établie dans les termes les plus clairs. — Procédé inqualifiable de M. de Bonald, à ce sujet, envers l'auteur des *Conférences*.

§ VII. Incroyables affirmations de M. de Bonald contre la doctrine scolastique des *idées*. — Saint Augustin lui faisait défaut dans sa défense des *idées innées*. — C'est par cette théorie, et non par la théorie scolastique, qu'il est impossible de se rendre compte de certaines opérations intellectuelles. — A l'exemple des philosophes du 18e siècle, M. de Bonald affectant de trouver mystérieux ce qui ne l'est pas. — Les plus grands hommes qualifiés par lui d'*insensés*.

§ VIII. Nouvelle tirade de M. de Bonald où il n'y a pas un mot de vrai. Qu'est-ce que l'*intellectus agens* pour saint Thomas? En latin cette expression n'est pas *barbare* mais élégante. Saint Thomas ne l'a pas adoptée *parce qu'elle se trouve dans Aristote*, mais parce qu'elle est conforme à la vérité. Preuve qu'il ne s'en est pas servi *à regret*, mais avec bonheur. Insigne erreur de M. de Bonald, affirmant que « la doctrine de l'*intellect agissant* n'est » dans Aristote qu'une absurdité contraire à la foi catholique. » Longue et magnifique exposition de cette doctrine par saint Thomas, prouvant exactement le contraire.

§ IX. Suite du même sujet. — On combat l'étrange assertion de M. de Bonald, que « la doctrine de l'*intellect agissant* peut en- » traîner dans l'erreur d'Aristote, de *deux principes dans* » *l'homme*. » — Saint Thomas vengeant Aristote de la calomnie d'avoir admis cette erreur, qui n'a été que l'erreur de Platon, toujours réprouvée par Aristote. — C'est à Platon que Vintras, Gunther et quelques professeurs de Montpellier ont emprunté la doctrine de la *pluralité des âmes*. — Autre assertion de M. de Bonald réfutée d'avance par saint Thomas. — Qu'est-ce qu'*entendre?* — Preuves que la doctrine des *idées innées* dégrade et anéantit l'homme et sert de base au panthéisme.

§ X. Nouveau développement du système scolastique sur les idées. Qu'est-ce que l'idée? Comment l'esprit se forme les idées générales et conçoit le singulier? Facilité et instantanéité de cette opération, et ses résultats. Ce n'est que par ce système qu'on peut éviter l'idéalisme et le matérialisme; et ce n'est que ce même système qui, en élevant l'homme, explique bien tout le mystère de l'homme.

§ XI. Résumé de la question sur les idées. — Comment toute connaissance ne se fait que par ressemblance. — Les deux principaux systèmes sur les idées mis en présence. — Conséquences des doctrines qu'on vient d'exposer pour l'édification du lecteur et de M. de Bonald.

2e PARTIE. — *La certitude.*

§ XII. Intérêt qu'il y a à répondre sérieusement à M. de Bonald sur la question de la *certitude*. Etat de cette question, au temps de l'auteur de la *Législation primitive*. Assertion de M. de Bonald fils, sur la même question, démentie solennellement par son propre père.

§ XIII. Explication d'un passage de saint Thomas en faveur de l'autorité du consentement universel. Mauvaise foi insigne de l'auteur auquel M. de Bonald a emprunté son étrange interprétation de ce passage. On fait justice du singulier sans-façon de M. de Bonald, appelant le consentement universel « un faux argument. »

§ XIV. Fausse appréciation de la doctrine lamennaisienne sur la certitude par M. de Bonald. — Vrai état de cette question, de nos jours. — M. de la Mennais sceptique, combattu par le P. Ventura. — M. de Bonald s'exprimant en vrai *rationaliste* en attribuant à la raison particulière la *certitude* ABSOLUE. — On commence à relever et à réfuter ses erreurs sur ce sujet. — La certitude *objective* et la certitude *subjective* étrangement confondues par M. de Bonald. — Vraie interprétation de deux passages de saint Augustin et de saint Thomas cités par lui à contre-sens.

§ XV. Toute la question de la certitude se réduisant à savoir: Comment peut-on distinguer la fausse évidence de la vraie? Etrange manière dont M. de Bonald répond à cette question. Malebranche lui apparaissant et lui prouvant l'inutilité des déductions logiques que chacun fait, tant qu'elles ne sont pas réputées

exactes par le consentement d'hommes compétents. Descartes lui-même s'appuyant sur le témoignage du consentement universel, et M. de Bonald père s'y appuyant aussi. Grand désappointement de M. de Bonald fils. Il a le courage de condamner son propre père, pour défendre le Cartésianisme.

§ XVI. Suite et fin de l'entretien de Malebranche avec M. de Bonald. Curieux témoignages de Cicéron, de Descartes, de Malebranche même, de Nicole, de Genovesi, de Bacon, sur l'impuissance de la logique pour conduire l'homme à la certitude. Tort que M. de Bonald se donne en insistant si fort sur l'autorité des déductions logiques, pour assurer l'homme de la vérité de ses pensées.

§ XVII. Nouvel éclaircissement sur la question *de la certitude*. On n'a pas besoin du consentement pour la certitude *intuitive* des premières vérités. La question de la certitude ne doit être agitée que par rapport à l'évidence *démonstrative* privée, lorsqu'elle n'est pas admise par les autres. Difficulté de faire une démonstration exacte, reconnue par saint Thomas et par l'école leibnitzienne. Injustice de M. de Bonald d'en vouloir au P. Ventura parce qu'il a reproché à Leibnitz d'avoir placé dans la démonstration privée le *criterium* de la certitude.

§ XVIII. Le consentement universel des personnes compétentes sur chaque question, unique et dernier juge des démonstrations exactes et de la vraie évidence. C'est par ce consentement que se décident toutes les questions dans l'ordre religieux, civil, scientifique. La règle d'Aristote sur le consentement, suivie toujours, partout et par tout le monde. Réponse à l'objection tirée de la croyance universelle en faveur du mouvement du soleil autour de la terre. Cette question a été décidée par le consentement universel et sert encore à le prouver davantage.

§ XIX. Magnifique doctrine d'un philosophe thomiste prouvant que, dans les choses controversées, en se soumettant au consentement universel, on cède à l'*autorité de la raison* bien plus qu'à la raison de l'autorité. L'infaillibilité du consentement universel résultant des mêmes principes sur lesquels l'école cartésienne établit l'infaillibilité du témoignage privé. Impossibilité d'éviter le scepticisme si l'on rejette le témoignage du consentement universel.

§ XX. La doctrine « Que ce n'est que par le consentement uni- « versel que toute controverse peut se terminer, » suivie et avouée par M. de Bonald dans les écrits mêmes où il a l'air de la

combattre. Cette contradiction lui est commune avec les Cartésiens et les sceptiques. La doctrine du consentement universel admise par tout le monde.

§ XXI. Preuves que le père Ventura a eu raison de dire : « Qu'établir en principe que l'homme doit tenir pour vrai ce » qui lui paraît vrai, c'est ouvrir la porte à toutes les er» reurs. »

3e PARTIE. — *Nouvelles observations sur le Cartésianisme.*

§ XXII. Différents sujets auxquels ont trait ces *observations.* — La méthode philosophique chrétienne telle qu'elle a été exposée dans l'ouvrage intitulé *la Raison philosophique et la Raison catholique.* — Vraie signification des mots *méthode inquisitive* et *méthode démonstrative.* — Tort que l'école cartésienne s'est donné en ne tenant aucun compte des développements et des preuves sur lesquels l'auteur des *Conférences* avait établi l'excellence de la méthode chrétienne. — L'auteur de la *Législation primitive* traité avec le même dédain, au même sujet, par son propre fils.

§ XXIII. Les objections de l'école cartésienne contre la méthode chrétienne, reposant toutes sur un sophisme. — Preuves que saint Augustin et saint Thomas ont pris dans la foi le point de départ de leur philosophie, et que les Pères de l'Eglise, tout en combattant les faux philosophes par le raisonnement, n'en sont pas moins partis de l'*ordre de foi pour arriver à l'ordre de conception.* — Vrai état de la question *sur la méthode,* état que M. de Bonald a l'air de ne pas comprendre. — Fausses interprétations qu'il a données à deux passages de saint Augustin. — Averti d'avance du sophisme sur lequel il s'appuie, on ne conçoit pas qu'il y soit revenu.

§ XXIV. Nouveau développement de la question *de la méthode.* — L'auteur de la *Législation primitive,* partisan quand même de la méthode *démonstrative* ou chrétienne. — Parfaite conformité de sa doctrine et de la doctrine de l'auteur des *Conférences* avec la doctrine de saint Thomas. Ce grand docteur a vraiment fustigé même le Rationalisme modéré. — M. de Bonald fils en flagrante opposition, à ce sujet, avec son père et avec saint Thomas.

§ XXIV *bis.* L'école cartésienne moderne frisant le jansénisme et osant cependant suspecter l'orthodoxie de l'école catholique.

— La *saine* doctrine et la doctrine *sainte*. Quelle est la *Raison* que combat l'école catholique, et comment a-t-elle réfuté le reproche qu'on lui a fait d'en vouloir à la Raison ?

§ XXV. M. de Bonald accusant encore à tort l'école catholique d'affirmer que « la foi doit précéder la raison. » — Sophismes sur lequel repose cette accusation. — Confusion que l'on fait de la foi *naturelle* avec la foi *théologique*. — L'accusateur finissant par donner raison à l'accusé.

§ XXVI. Développement de la doctrine de Descartes et de l'ancienne école cartésienne touchant la certitude. — Descartes et son école admettant eux aussi que, *même en philosophie, la foi doit précéder la raison.*

§ XXVII. La doctrine prétendue cartésienne de M. de Bonald : « *que l'ordre naturel est indépendant de l'ordre surnaturel,* » convaincue d'absurdité et d'impiété. — Saint Thomas, cité à faux par lui, et soutenant manifestement la doctrine contraire. On fait justice des autorités anciennes et modernes que le censeur allègue en sa faveur.

§ XXVIII. Saint Paul et saint Thomas disant exactement le contraire de ce qu'on leur fait dire pour défendre le Rationalisme. —Insolence et déloyauté qu'on a apportées dans cette défense. — Autorité de saint Augustin fidèlement citée par le P. Ventura en faveur du système traditionnel. — L'auteur de la *Législation primitive* vrai fondateur de ce système en France. — Triste gloire de son fils de combattre des doctrines qui ont fait la vraie gloire de son père.

§ XXIX. Les gloires de la France, gloires de l'Eglise. — C'est uniquement dans l'intérêt de la vérité que l'auteur des *Conférences* s'était permis ses quelques observations sur la philosophie de Descartes. — Singulières distractions de M. de Bonald attribuant à son adversaire d'avoir dit ce qu'il n'a pas dit contre Descartes.

§ XXX. On supplée à l'oubli de M. de Bonald de ne pas avoir dit un seul mot des condamnations de la philosophie de Descartes. — La même philosophie condamnée par Rome, par les universités de France, par Louis XIV, par l'archevêque de Paris, par les corporations religieuses, en particulier par les Jésuites, et par les plus grands hommes du 17e siècle.

§ XXXI. On combat l'assertion de l'école cartésienne : « *Que la métaphysique de Descartes est irréprochable.* » — Les grandes autorités qui ont condamné cette métaphysique accusées d'*irré-*

flexion et de mauvaise foi par M. de Bonald. — M. Émery et son autorité. — Pitoyable échappatoire de M. le vicomte, affirmant que Bossuet, Fénelon, Leibnitz, etc., n'ont blâmé que la physique de Descartes. — L'auteur de la *Législation primitive* d'accord avec Bossuet pour condamner la métaphysique cartésienne. — A quoi se réduisent les apologistes de cette métaphysique invoqués par M. de Bonald.

§ XXXII. Nouvelle preuve des dangers de la méthode et de la métaphysique de Descartes, tirée des éloges qu'en ont faits les philosophes antichrétiens. — Témoignage de Fleury invoqué par M. de Bonald en faveur de la philosophie cartésienne, prouvant exactement les tendances funestes de cette philosophie. — M. de Bonald père ayant jugé bien plus sévèrement que le P. Ventura le doute cartésien. — Impartialité édifiante de M. de Bonald fils, touchant ce double jugement.

§ XXXIII. Le P. Ventura, loin d'avoir dit que « Descartes s'est placé dans un doute insensé, » a prouvé au contraire que Descartes s'est placé sur le principe de foi. — Exposition de la méthode que, d'après le P. Ventura, a suivie Descartes pour arriver à la certitude. — Cette méthode qu'il a suivie, lui Descartes, ne l'a pas empêché d'enseigner la doctrine du doute universel.

§ XXXIV. L'auteur de la *Législation primitive* sévère mais juste dans son appréciation du doute cartésien. — Ce doute renié et flétri par Descartes lui-même. — Piété filiale de M. de Bonald. — Triste portrait qu'il a fait de son père dans l'intérêt de défendre le Cartésianisme. —Autres affirmations téméraires du même critique.

§ XXXV. Nouveau trait de déloyauté du critique attribuant au P. Ventura d'avoir dit ce qu'il n'a pas dit le moins du monde contre Descartes. — Vrai état de la question que le critique n'a pas compris, touchant l'argument vicieux qu'on a reproché à Descartes à propos de sa *démonstration de l'évidence*.— Ce reproche très-fondé. — La puissance de la raison de Descartes n'est pas une preuve qu'il n'ait mérité ce reproche. — Bienveillance et respect avec lesquels le P. Ventura l'a traité.

§ XXXVI. Bonne foi et défiance de Descartes par rapport à ses opinions. Preuves que le P. Ventura a eu raison d'affirmer que, « si Descartes vivait de nos jours, il serait honteux et repentant de sa philosophie. »

§ XXXVII. Bossuet, l'auteur de la *Législation primitive* et M. Cousin, attribuant à la philosophie de Descartes la licence de

la philosophie du 18e siècle. — Le P. Ventura ayant, au contraire, défendu, autant qu'il lui était possible, Descartes. — Preuves qu'on doit attribuer aux principes cartésiens le bouleversement dont nous sommes témoins. — Comment ces principes ont produit un pareil résultat. — La filiation des erreurs. — Résumé du dernier écrit de M. de Bonald contre le P. Ventura, et conclusion de la réponse que ce dernier vient de lui faire.

§ XXXVIII. Analogies entre les principes du Cartésianisme et les principes du Protestantisme. — Identité de la marche que ces deux systèmes d'erreurs ont suivie, et des funestes effets qu'ils ont produits par rapport à la philosophie et à la religion.

§ XXXIX. Nécessité de revenir à la philosophie chrétienne, si l'on veut sauver la science de la corruption et la société de la barbarie. Devoir de tout vrai catholique de travailler à la réforme de l'enseignement philosophique. »

Voici maintenant deux sections, la 30e et la 31e, où le P. Ventura a exposé les principales condamnations faites contre la philosophie cartésienne.

» A entendre le noble vicomte, dans cette étrange apologie, qu'il fait de Descartes, ce serait M. de la Mennais qui, le premier aurait *imaginé de rendre odieuse la méthode de Descartes, et cela pour dissimuler d'autres erreurs*. (Pag. 165.) Mais, comment? M. de Bonald ignore-t-il donc, ou fait-il semblant d'ignorer que, deux siècles avant M. de la Mennais, la philosophie *de Descartes*, y compris sa *Méthode*, a été l'objet d'une réprobation universelle, et qu'elle a été condamnée de la manière la plus formelle par tout ce qui, dans le monde catholique, a de l'autorité en matière de doctrines? Nous allons suppléer ici à cet oubli involontaire ou affecté de notre loyal adversaire; et cela en faveur de ceux de ses lecteurs que cet inconcevable oubli pourrait égarer.

» Baillet, l'historien de Descartes, nous atteste que, dès qu'elle eut paru, la philosophie cartésienne rencontra une opposition universelle, non-seulement parmi les catholiques, mais parmi les protestants mêmes, qui, ayant, dans des thèses publiques, dénoncé au monde cette philosophie comme conduisant *à l'enthousiasme, à la frénésie, au scepticisme, à l'athéisme et à la destruction de la religion chrétienne*, finirent par faire brûler par la main du bourreau les livres qui la renferment. (VIE DE DESCARTES, tom. II, pag. 188).

» En 1662, la célèbre université catholique de Louvain, après un examen sérieux de la philosophie de Descartes, prononça que cette philosophie contient des doctrines *téméraires, présomptueuses, insensées, fausses, dangereuses, intolérables, insultantes pour toute l'antiquité, préconisantes des nouveautés profanes; contraires aux Pères de l'Eglise, aux conciles; s'éloignant de l'Ecriture sainte et des principes chrétiens; opposées à la vérité de la foi catholique* [1].

» L'année suivante, 1663, la congrégation de *l'Index*, par un décret du 10 novembre, approuvé et confirmé par le souverain pontife Innocent X (ou plutôt Alexandre VII), condamna, en six catégories, *tous* les ouvrages de Descartes.

» Louis XIV, en 1671, en apprenant que, malgré la condamnation de Rome, les doctrines de Descartes continuaient à être enseignées en France et à Paris même, défendit cet enseignement. En effet, Mgr Harlay, archevêque de Paris, ayant, au mois de septembre de la même année, notifié à la Faculté de théologie « que la volonté du roi très-chrétien était que les nou- » velles opinions de Descartes fussent rejetées des écoles, » la Faculté accepta de plein gré cette défense, et s'y soumit sans réserve. Le recteur de l'Université, à qui cette même notification fut transmise, en fit de même; et la Sorbonne entière, en 1693, condamna les principes de la philosophie cartésienne, dans des livres que l'archevêque de Paris lui avait signalés. (*Collectio judiciorum*, etc.—*Annales de Phil.*, t. v, p 98; 4e série.)

» En 1677, l'université de Caen, autant illustre à cette époque-là, par les lumières de la science que par son zèle pour l'orthodoxie, fit la déclaration suivante : « Nous soussignés, etc. » déclarons que la doctrine de Descartes nous semble contraire » *à la plus saine doctrine des théologiens*, et défendons à l'a- » venir aux professeurs de la soutenir, sous peine de perdre » les grades qu'ils ont dans la sacrée Faculté. » (*Collectio judiciorum.* —*Annal.*, ibid., p. 101).

» Les ordres religieux les plus savants ont applaudi à ces décisions des plus célèbres académies catholiques touchant la doctrine de Descartes, et s'y sont conformés.

» Le père Lamy, oratorien, ce fougueux cartésien, qui souleva tant d'orages au collége d'Angers, où il enseignait la philoso-

[1] Voyez l'ouvrage intitulé : COLLECTIO JUDICIORUM *de novis erroribus qui, ab initio XII seculi usque ad annum* 1735, *in Ecclesia proscripti et notati sunt.* Opera C. Duplessis d'Argentré, Episcopi Tutelensis; 3 vol. in-fol.

phie, n'ayant pas voulu se soumettre aux ordres du roi touchant la doctrine de Descartes, et en ayant appelé au parlement, fut, par les supérieurs de sa congrégation, interdit du professorat et de la prédication, et exilé au petit collége de Saint-Martin, proche de Grenoble. Mais, non contente de cet acte de sévérité envers un de ses membres, la congrégation de l'Oratoire, dans son assemblée générale du mois de septembre 1677, défendit également qu'on enseignât, dans ses colléges, toute doctrine sentant les principes de Baïus en théologie, et LES PRINCIPES DE DESCARTES EN PHILOSOPHIE. (*Collectio judiciorum. — Annal.*, ibid., p. 98 et 102.)

» La même année, les chanoines réguliers de la congrégation de Sainte-Geneviève, dans leur chapitre général, firent la même défense. (*Ibid.*)

» Mais aucun ordre religieux ne montra plus de zèle contre le Cartésianisme en France, que la société des jésuites. Sous le nom de LOUIS DE LA VILLE, le savant père Valois, jésuite, déféra, en 1680, dans ces termes, la doctrine de Descartes à l'assemblée des archevêques et évêques de France : « Messeigneurs, je les » accuse (les cartésiens) d'être d'accord avec Calvin et les calvi» nistes, sur des principes de philosophie contraires à l'Eglise. » Et en même temps, il rappela à la sainte assemblée les condamnations prononcées contre la philosophie de Descartes par le Saint-Siége et par le roi. (*Annal.*, ibid., p. 102.)

» Je sais bien qu'on a appelé le P. Valois un *fanatique ;* mais sa censure du Cartésianisme n'en est pas moins très-sensée, et, ce qui est plus, les censeurs mêmes de cette censure n'en reconnaissent pas moins que la tâche que le P. Valois s'était donnée n'était pas difficile : *puisque*, disent-ils, *la doctrine philosophique de Descartes présente bien des points d'affinité avec la doctrine des hérétiques*. Car, en effet, Bossuet, cité par M. Bonnetty (ANNALES PHILOS., 4e série, tom. v, pag. 106), n'assure-t-il pas « avoir lu » des lettres de Descartes qui se trouvent *directement opposées à » la doctrine catholique?* » Et Arnaud n'a-t-il pas dit « que les » lettres de Descartes sont entachées de pélagianisme? » (Lettres de d'Arnaud [1].)

» Le P. Daniel, jésuite lui aussi, a été impitoyable contre Descartes ; et, parmi les philosophes français de la société de Jésus

[1] Les *Annales de Philosophie* ont publié tout au long ces diverses condamnations dans leur tome v, p. 93-112.



qui ont imprimé leur cours de philosophie, il ne s'en trouve pas un seul qui n'ait combattu la philosophie de Descartes, au point de vue catholique.

» Mais veut-on se convaincre que telle était la manière de juger le Cartésianisme, propre à tout l'ordre des jésuites, le général à leur tête? Qu'on lise la lettre suivante, dont M. Cousin reconnaît l'authenticité, et que le P. Guyomont, jésuite, écrivait au P. André, jésuite lui aussi, mais cartésien entêté jusqu'à la folie : « La vérité est, dit le P. Guyomont, que la doctrine de Descartes » est, ***en toute substance, opposée à la bonne théologie,*** et même *à* » ***plusieurs articles de la foi.*** Vous savez que cette doctrine a été » réprouvée à Rome, par l'archevêque de Paris et par plusieurs » universités. Vous ne pouvez pas ignorer **QUE LE P. GÉNÉRAL ET** » **LES SUPÉRIEURS** (de la société des Jésuites) la défendent ; que la » **COMPAGNIE** prétend, non-seulement qu'on ne l'approuve point, » mais encore ***qu'on la combatte,*** **AINSI QU'ON COMBATTAIT CELLE DE** » **CALVIN AVANT LE CONCILE.** Après cela, mon cher Père, comment » vous séparez-vous du sentiment ***de* ROME, *de* TOUS LES THÉOLO-** » **GIENS CATHOLIQUES *et de notre Compagnie ?...*** Au reste, cette af- » faire est sérieuse : car on est résolu de ne point souffrir ***dans*** » ***la Compagnie***, non-seulement ceux qui suivent ces auteurs » (Descartes et Malebranche), ou qui les louent, mais ceux qui » ***ne les blâment pas,*** et qui n'ont pas de zèle contre leur doc- » trine. C'est pourquoi, je vous prie, mon cher Père, désabusez- » vous, et reconnaissez que ***vous avez eu tort et grand tort*** » de louer ces gens-là, et de passer pour un de leurs disciples. » Si j'étais à votre place, je dirais au R. P. provincial : — Il est » vrai que j'ai eu de l'estime pour Descartes et pour Malebran- » che, et que je n'ai point cru leur doctrine dangereuse. Mais, » puisque la COMPAGNIE LES CONDAMNE, je vois maintenant » que je me suis trompé, que j'ai eu tort de les louer, et j'en de- » mande pardon à votre révérence, et à TOUS MES PÈRES. Je » proteste que, loin de les approuver désormais, je les regarde » comme des auteurs très-dangereux ***dans la religion, et très-*** » ***contraires à la bonne théologie,*** etc[1].

» C'est de cette manière que l'ordre des jésuites jugeait le Cartésianisme au 17e siècle; et nous avons lieu de croire que c'est toujours de la même manière que cet illustre et savant ordre

[1] Voir toute cette lettre du P. Guymond (et non Guyomont) dans les *Ann. de Phil.*, t. VI, p. 54. (4e série.)

juge cette philosophie au 19e siècle : quoique quelques membres isolés de cette même corporation, dignes pour cela des éloges (cela va sans dire) de M. de Bonald, ayant abandonné les traditions de leurs anciens pères, aient renouvelé l'exemple de l'engouement frénétique du P. André pour Descartes et pour toutes ses erreurs. Croiraient-ils, par hasard, se faire pardonner ainsi leur soutane et leur nom, de la part des philosophes anti-chrétiens? Pitoyable calcul, s'il entrait pour quelque chose dans leur dévouement *quand même* aux doctrines cartésiennes! Le rationalisme philosophique, aussi bien que le rationalisme religieux, accepteront et enregistreront avec bonheur leurs concessions. Ils leur feront même adresser, par leurs journaux, des éloges hypocrites valant la plus sanglante censure; mais ils n'en continueront pas moins à faire la guerre à leur ordre, à leur habit et à leur nom; et la haute protection dont les couvre M. de Bonald ne saurait pas les sauver de la haine, de l'impiété et du ridicule!

» Les plus grands hommes du 17e siècle n'ont pas eu des idées bien différentes sur la philosophie de Descartes.

» Le savant évêque d'Avranches, Mgr Huet, dans sa *Censura philosophiæ cartesianæ*, a relevé tous les points sur lesquels cette philosophie est en opposition avec les *principes de la foi*.

Afin de dépouiller cette *censure* de l'autorité qu'elle puise dans le grand nom de son auteur, M. de Bonald a soin de nous prévenir (page 168) que « si l'évêque d'Avranches a laissé des ouvrages immortels en fait de recherches historiques, il est vrai aussi que sa *grande mémoire faisait un peu de tort à son jugement*. » C'est le contraire qui est la vérité. LA DÉMONSTRATION ÉVANGÉLIQUE de Mgr Huet, cet étonnant ouvrage qui a placé son auteur au premier rang des théologiens et des apologistes modernes du christianisme, n'est pas seulement *un ouvrage immortel en fait de recherches historiques*, mais aussi en *fait de jugement*. Rien n'est plus solide, ni plus entraînant que ses raisonnements contre l'incrédule ou contre l'hérétique. Ainsi, du moins dans cet ouvrage vraiment classique, de l'aveu de tous les savants, *la mémoire n'a pas fait de tort au jugement* de ce grand homme. Mais, afin d'ôter à la *censure de la philosophie cartésienne*, par Huet, toute sa valeur, et pouvoir l'appeler, sans trop de façon, *une censure déplorable et dépourvue de raison* (pag. 169), M. de Bonald n'avait d'autre moyen que celui d'en déprécier l'auteur; et le voilà, aristarque impitoyable

jusqu'au ridicule, présentant au monde catholique, qui ne s'en doutait pas, comme un homme *au jugement faux*, ou sans jugement, ou tout bonnement comme un imbécile, l'un des plus grands caractères qui honorent non-seulement la France, mais l'Eglise [1].

» Il nous apprend aussi que lorsque Huet offrit à Bossuet sa censure de la philosophie de Descartes, *il en fut fort mal reçu*. Cela est possible, puisque M. de Bonald affirme l'avoir trouvé dans les mémoires de la vie de Huet, que nous n'avons pas sous la main; mais cela n'est pas sûr. M. de Bonald nous a accoutumés à ne pas avoir une confiance illimitée dans la fidélité de sa mémoire, par rapport à l'exactitude de ses citations. Ce qui est certain, c'est que Bossuet était fort inquiet sur le compte de Descartes et de sa philosophie. On vient de l'entendre affirmant « *avoir lu* des lettres de Descartes *qui se trouvent directement* » *opposées à la doctrine catholique.* » Quant à ses autres écrits, Bossuet a dit : « Je voudrais qu'il (Descartes) en eût retranché » quelques points, pour être entièrement *irréprochable par rap-* » *port à la foi* [2]. » Enfin, dans sa fameuse lettre que tout le monde connaît, Bossuet, s'élevant au ton de la prophétie qui convient au génie, a dit : « Je vois un grand combat... se préparer *contre* » *l'Eglise*, sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître » de *son sein* et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus » *d'une hérésie;* et je prévois que les conséquences qu'on en tire » *contre les dogmes* que nos pères ont tenus, vont la rendre » odieuse, et feront perdre à l'Eglise tout le fruit qu'elle en » pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes [3] » les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de » l'âme. »

» Quant à Arnaud, qui, d'après M. de Bonald, « écrivain d'un » *détestable jansénisme,* » aurait déclaré que « la censure de la » philosophie cartésienne par Huet, est pleine d'erreurs gros- » sières opposées à la philosophie de saint Augustin, et tendant » à renverser les fondements mêmes de la foi (pag. 169); » l'on sait ce que, dans la bouche d'un auteur *d'un détestable jan-*

[1] Voyez le magnifique éloge qu'a fait de Huet, M. l'abbé Sabatier de Castres, tout cartésien enthousiaste qu'il était, dans son ouvrage : *Les trois siècles de notre littérature*, t. II, art. HUET.

[2] Voyez une nouvelle lettre de Bossuet, éditée par M. Cousin dans ses *Fragments philosophiques*, t. II, p. 337.

[3] Bossuet dit : *La divinité et l'immortalité de l'âme*. Lettre 139[e].

sénisme, signifient des *erreurs opposées à la doctrine de saint Augustin, et tendant à renverser les fondements mêmes de la foi.* D'ailleurs, pour Arnaud, on vient de le voir, Descartes n'était tout bonnement qu'un pélagien en religion ; et « tout ce qu'on » peut dire, a-t-il ajouté, pour *défendre Descartes*, c'est qu'il a tou- » jours été soumis à l'Eglise : » ce qui, en d'autres termes, signifie encore que si la censure huétienne *est pleine d'erreurs grossières*, la philosophie cartésienne est, elle aussi, pleine d'erreurs dont il n'est pas possible de la défendre, à moins qu'on ne les retranche, ces erreurs : ce qui, du reste, était aussi l'avis de Bossuet.

» Fénelon, dans sa *seconde lettre sur la religion*, tout en rendant hommage à l'esprit de Descartes, ne se montre pas moins que Bossuet alarmé des conséquences de la philosophie cartésienne, et n'en prend pas moins ses précautions pour en écarter toute complicité.

» Le docteur Manjot nous a appris que Pascal *méprisait* la philosophie cartésienne, et que ses liaisons avec plusieurs des fauteurs de cette philosophie ne l'ont pas empêché de s'en *moquer ouvertement* et de la qualifier du nom de *roman de la nature*[1].

» Enfin, personne n'ignore que le grand Leibnitz, tout en rendant justice à Descartes comme mathématicien, avait une très-mesquine idée de Descartes philosophe, et qu'il a poliment tourné en ridicule le *Cogito, ergo sum* de Descartes.

» Nous ne dirons rien des autres universités et des autres hommes éminents de l'Italie, de l'Espagne, de l'Allemagne, de la Pologne, qui ont tous unanimement condamné la philosophie de Descartes, comme opposée aux principes de la foi catholique. Les autorités que nous venons de citer suffisent surabondamment pour prouver que M. de Bonald a dû avoir bien du courage pour oser écrire les lignes que voici : « Il ne faut, dit-il, » qu'un *peu de réflexion et de bonne foi* pour voir que la doctrine » IRRÉPROCHABLE[2] DE DESCARTES SUR LA MÉTAPHYSIQUE, n'a rien de » commun avec les impiétés de Spinosa (pag. 173). » Nous n'insis-

[1] *Lettre à l'évêque d'Avranches*, publiée par M. Cousin, dans ses *Fragments*, tome II.

[2] Ce mot est souligné par M. de Bonald lui-même. Dans sa lettre au *Correspondant*, il appelle encore la méthode de Descartes et son doute philosophique *irréprochables* (page 157).

tons pas sur les affinités du Cartésianisme *avec les impiétés de Spinosa.* Nous nous en remettons là-dessus aux remarques que nous avons faites plus haut, remarques dans lesquelles nous avons prouvé que le système des idées innées, que Descartes a renouvelé, n'est que le système n'admettant qu'*un seul* entendement dans l'univers, l'entendement divin, et que ce système est le panthéisme. Nous ne rappellerons pas non plus à nos lecteurs que le premier ouvrage de Spinosa n'a été qu'*un commentaire de la philosophie de Descartes.* Nous ne nous arrêterons pas à l'honneur que M. de Bonald fait, par ces étranges mots, à son illustre père, en l'accusant d'avoir tout à fait manqué *de réflexion et de bonne foi;* car c'est l'auteur de la *Législation primitive*, qui, comme on l'a vu déjà (pag. 88), a insinué qu'il y a vraiment *quelque chose de commun entre la métaphysique de Descartes et les impiétés de Spinosa.* Mais nous ne pouvons pas passer à M. de Bonald d'avoir appelé IRRÉPROCHABLE *la doctrine de Descartes sur la métaphysique.* Comment donc? Le pape et le roi, les évêques et les prêtres, les universités et les ordres religieux, les théologiens et les philosophes, les hommes les plus remarquables du 17e siècle et ceux des siècles suivants, le monde catholique tout entier, s'élevant comme un seul homme, ont condamné la doctrine métaphysique de Descartes et l'ont signalée au monde entier comme dangereuse et *en opposition aux principes de la foi,* en sorte qu'il n'y a pas de doctrine philosophique qui ait été plus unanimement, plus formellement condamnée; et M. de Bonald ose s'inscrire en faux, donner un démenti solennel à ce nombre accablant de témoignages, ose accuser d'*irréflexion* et de *mauvaise foi* tous ces juges compétents des doctrines, en affirmant que la métaphysique de Descartes est *irréprochable!* Mais, ou nous nous trompons fort, ou cela n'est pas seulement de l'insolence, c'est du blasphème, que nous désirerions bien pouvoir excuser autrement que par un excès d'ignorance ou de fatuité!

» Il est vrai que M. de Bonald, dans sa modestie, ne prononce cet étrange jugement qu'en s'appuyant sur une grande autorité. « Le savant M. Emery, nous dit-il, qui avait fait une étude par-» ticulière des ouvrages de Descartes, déclare que la *métaphysi-» que* de Descartes *est pure,* c'est-à-dire, dit-il, *exempte d'erreur.* » NOUS NE CROYONS PAS QU'ON AIT PLUS DE SCIENCE ET UN MEILLEUR » JUGEMENT QUE M. L'ABBÉ ÉMERY (pag. 166). » Ce dernier trait, on le voit, est à notre adresse, et nous n'avons rien à y répondre.

Nous admettons sans la moindre difficulté que *M. l'abbé Émery avait plus de science et un meilleur jugement que nous.* Mais peut-on admettre avec la même facilité que *le savant M. l'abbé Émery ait eu plus de science et un meilleur jugement,* et qu'il ait fait *une étude plus sérieuse des ouvrages de Descartes,* que le Saint-Siége, que les évêques, que les corporations religieuses, que les savants de tout le monde catholique, qui, pendant deux siècles, ont déclaré que la métaphysique de Descartes *n'est pas pure,* c'est-à-dire *exempte d'erreur,* et l'ont condamnée? Nous ne le pensons pas; et personne ne le pensera non plus.... M. de Bonald excepté.

» En effet, lui qui n'a pas oublié Grégoire XVI condamnant M. de la Mennais, s'est bien gardé de citer Innocent X condamnant Descartes. On le dirait appartenant à cette école théologique qui, très-empressée d'invoquer le jugement de Rome frappant ses adversaires, ne tient aucun compte de ce jugement lorsqu'il frappe ses partisans; et qui, au moyen des distinctions du *droit* et du *fait,* du *Pape* et de *ses congrégations,* de doctrines *qu'on a comprises* et de doctrines *qu'on n'a pas comprises* à Rome (*sic*), cherche à éluder ce jugement ou à le faire regarder, par un insolent oubli, comme non avenu.

» Mais M. de Bonald n'en pouvait faire autant de l'oracle prophétique de Bossuet qui a eu tant de retentissement en France et que les horribles égarements de la philosophie du 18e siècle ont littéralement accompli. Qu'a-t-il imaginé donc, M. de Bonald, en s'appuyant toujours sur M. l'abbé Emery, ce *grand savant qui avait plus de science et un meilleur jugement* que tous les savants du monde catholique? il a imaginé de soutenir que Bossuet, disant : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise » sous le nom de philosophie cartésienne; et que de SON SEIN et » de ses principes sortira plus d'une hérésie, » n'avait en vue que la *physique* de Descartes, et non sa *méthode* et sa *métaphysique, qui sont exemptes de toute erreur; que c'est uniquement la physique de Descartes qui alarmait Bossuet; et que Fénelon, Leibnitz, Fleury et Nicole ne se plaignaient, eux non plus, que de la physique de Descartes* (pag. 177). C'est bien imaginé, si vous voulez; mais c'est souverainement faux et souverainement ridicule.

» Dans un passage, cité par M. de Bonald même, Bossuet a remarqué, il est vrai, que « des erreurs de Descartes, sur l'*étendue* » et le *vide,* on pourrait induire, par conséquences légitimes,

» l'impossibilité de la création et de la destruction des substan-
» ces. » Mais cette flétrissure de Bossuet, touchant *certains points* de la physique de Descartes, n'empêchent pas que Bossuet ait *été alarmé* aussi des hérésies qu'on *pouvait induire, par conséquences légitimes,* de sa méthode et des principes métaphysiques de Descartes. Dans la même lettre de Bossuet, il est question de ce principe de Descartes, *Qu'on doit admettre tout ce qui parait vrai à chacun par une perception claire et distincte,* comme d'un principe pouvant ouvrir la porte à bien des erreurs. Or, ce principe n'appartient pas à la *physique,* mais à la logique, à la psychologie, à la méthode, à la métaphysique de Descartes, et en est la base. Bossuet parle aussi, au même endroit, des *principes de Descartes qui, mal entendus, à son avis, auraient pu faire perdre à l'Église les avantages qu'elle pouvait tirer des démonstrations cartésiennes en faveur de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme.* Or, ce sont là des sujets éminemment *métaphysiques* qu'on ne peut combattre avant tout que par de faux principes métaphysiques. Ce sont donc les principes métaphysiques de Descartes qui inspiraient à Bossuet de si graves appréhensions, cela est clair. Il y a plus. Si ce n'était que la *physique* de Descartes qui pouvait donner lieu à des erreurs, Bossuet, dont les expressions sont si propres et si précises, et les jugements si exacts, n'aurait indiqué, à l'endroit en question, que la *physique* de Descartes comme dangereuse. Comment se fait-il donc que Bossuet ne nomme pas plus la physique de Descartes que sa métaphysique ni sa méthode; mais qu'il nomme la PHILOSOPHIE de Descartes, et que c'est *sous le nom de cette philosophie qu'il prévoit un grand combat se préparer contre l'Église; que c'est du* SEIN DE CETTE PHILOSOPHIE *qu'il prévoit devoir sortir des hérésies qui l'auraient rendue odieuse?* Bossuet n'aurait-il pas été souverainement injuste d'englober dans un blâme sévère toute *la philosophie* de Descartes, s'il avait pensé que sa physique seulement méritait d'être blâmée? N'est-il donc pas clair, évident, que Bossuet n'a pas parlé, à cet endroit, de la physique de Descartes, mais de sa philosophie dans son ensemble, dans son tout, et que cette philosophie tout entière, et non pas seulement dans une de ses parties, lui a paru capable d'engendrer des erreurs, ou d'en fournir l'occasion?

» Il est vrai que Bossuet a dit que ces erreurs sortiraient *des principes de Descartes* MAL ENTENDUS A SON AVIS; mais il n'en est pas moins vrai que Bossuet a dit aussi que les hérésies sortiraient

DU SEIN *de la philosophie de Descartes*. Mais c'est affirmer que, indépendamment de l'abus qu'on aurait fait des principes de Descartes, sa philosophie enfanterait encore, *par elle-même*, des erreurs, en tant qu'erronée elle-même : car tout ce qui naît du *sein* d'un être porte naturellement les qualités de cet être.

» Mais Bossuet a dit que l'Eglise aurait pu *tirer du fruit des démonstrations de Descartes en faveur de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme;* et de là M. de Bonald se met à tirer cette conclusion : « Bossuet n'était donc pas si ennemi de cette double » philosophie, il n'en craignait donc pas les conséquences » (pag. 176). » Quelle singulière manière de raisonner! Parce que Bossuet n'a pas cru que la philosophie de Descartes fût tout entière erronée; parce que Bossuet y a vu même du bon, dans ses détails, s'ensuit-il qu'il en aimât les principes, et qu'il ne la crût pas dangereuse pour tout le reste? On pourrait encore remarquer que Bossuet a été bien indulgent pour Descartes en parlant des *fruits que l'Église pouvait tirer, par exemple, de la démonstration de l'existence de Dieu* par Descartes; Bossuet n'ignorant pas, et ne pouvant ignorer, que cette démonstration si vantée appartient à saint Anselme; que Descartes la lui a empruntée, presque mot à mot, sans daigner en citer le véritable auteur.

» Mais en voilà assez pour M. de Bonald, aux yeux duquel l'autorité de Bossuet est tout, et celle du Saint-Siége, à ce qu'il paraît, n'est rien, lorsqu'il s'agit de Descartes! Mais pour ceux pour qui l'autorité du Saint-Siége et de tous les autres docteurs catholiques est bien *quelque chose*, et qui peuvent être induits en erreur par les assertions tranchantes de M. de Bonald, affirmant que seulement la *physique* de Descartes est erronée, et que sa *méthode* et sa *métaphysique* sont IRRÉPROCHABLES; nous rappellerons : 1° que Rome, en les divisant en six catégories, a condamné tous les ouvrages de Descartes, nominativement sa méthode, ses méditations, ses principes de la philosophie, c'est-à-dire sa métaphysique aussi bien que sa physique; 2° que les propositions de Descartes que l'université de Louvain d'abord, et d'autres universités de France et de tout le monde catholique ensuite, ont qualifiées de propositions *téméraires*, de *pensées fausses, dangereuses et contraires à la doctrine des théologiens, des Pères, et aux principes de la foi*, sont tirées de la *méthode* et de la *métaphysique* de Descartes; 3° qu'il en est de même des propositions que Mgr de Harlay, archevêque de Paris, signala à la Sorbonne, et que la Sorbonne condamna; et 4° enfin, que les communautés

religieuses, en défendant dans leurs colléges l'enseignement de la *philosophie* de Descartes, et tous les philosophes catholiques en la combattant pendant deux siècles, n'ont eu principalement en vue que la *méthode* et la *métaphysique* de Descartes.

» Enfin, il ne faut pas oublier que M. de Bonald père, en parlant des *doctrines* de Descartes, a dit : « Ces doctrines, aussi bien que » les doctrines de Bacon et de Leibnitz, tendent *d'elles-mêmes, et » toutes seules, à une exagération de leurs principes ;* que leurs au- » teurs *n'ont pas prévu qu'ils finiraient pas corrompre la doctrine » et ruiner le système, même quand il ne serait pas attaqué.* » « Ainsi, » ajoute encore l'auteur de la *Législation primitive*, l'école de Ba- » con a poussé, sans s'en douter, vers l'empirisme et le matéria- » lisme ; *tandis que celles de* DESCARTES *et de Leibnitz inclinent à » l'idéalisme, au rationalisme et peut-être, quoique de loin, à l'illumi- » nisme.* » (*Recherch.*, tom. I, ch. 1.) C'est, comme on voit, la même pensée de Bossuet affirmant que du SEIN de la *philosophie de Descartes sortiraient bien des hérésies ;* mais exprimée avec plus de clarté par M. de Bonald père. Voilà donc ce grand homme, donnant tort à son propre fils, qui soutient que la métaphysique de Descartes est *irréprochable*. Maintenant on saura combien M. de Bonald était fondé à nous adresser la spirituelle épigramme qui suit : « Actuellement, a-t-il dit, il ne s'agit que de décider entre » Pascal, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Nicole, le P. Rozaven, » saint Thomas et saint Augustin, d'un côté, et *quelques docteurs » de la nouvelle école de l'autre :* la décision peut-elle être dou- » teuse ? » (Pag. 167.) On vient de voir que saint Augustin et saint Thomas n'ont rien à faire dans l'apologie de Descartes, et que Bossuet, Fénelon et Pascal l'ont, au contraire, censuré comme ils pouvaient le faire. Malebranche, la doublure de Descartes, qui en a saisi toutes les erreurs métaphysiques, en y ajoutant l'élégance, les grâces du style qui manquent à Descarcartes ; Malebranche, condamné conséquemment en compagnie de Descartes et autant que Descartes, par le monde catholique tout entier et par l'Eglise, ne peut pas être cité parmi les apologistes de Descartes. Nous pouvons donc dire avec plus de vérité à notre tour : *Actuellement il ne s'agit plus que de décider entre* le Saint-Siége, les universités catholiques, les corporations religieuses, les plus grands hommes, qui ont fait de la vraie philosophie pendant deux siècles, *d'un côté ;* et Nicole, le P. Rozaven, M. Émery et M. Victor de Bonald *de l'autre : la décision peut-elle être douteuse ?* »

Le P. VENTURA DE RAULICA.

Philosophie catholique.

SI LA RAISON IMPERSONNELLE
EST APPELÉE A DEVENIR LA DIVINITÉ DU MONDE.

Il y a longtemps que les *Annales de philosophie* ont dit que le *Dieu métaphysique*, impersonnel, sans Verbe et sans Esprit, enseigné dans la plupart des philosophies, n'est pas le vrai Dieu, le Dieu vivant, parlant, agissant au milieu de la société. Quelques Cartésiens ont répondu à cela par de grosses injures. Et cependant, c'est là le véritable danger; c'est le Dieu impersonnel, qui supplante en ce moment le Dieu personnel qu'enseigne l'Eglise. Les bons esprits conviennent de plus en plus de ce fait et de ce danger. C'est donc avec empressement que nous insérons le travail suivant, que nous empruntons à la *Revue de l'enseignement chrétien* de Nimes. Nous le recommandons à toute l'attention de nos lecteurs. A. B.

La raison est une belle et noble faculté; il n'est pas nécessaire de le prouver, aux temps où nous vivons. C'est même, si vous voulez, ce qu'il y a de plus vénérable, de plus sacré en nous, puisqu'en dernière analyse, c'est l'homme tout entier. Il ne faut donc point chercher à combattre la raison; il faut en user. Or, comme tout ce qui est l'œuvre de l'intelligence est toujours fait dans un but et pour une fin, la Raison humaine qui est, — on en convient assez, je crois, — l'œuvre de la suprême Intelligence, doit avoir été faite aussi dans un but et pour une fin déterminée. D'où il suit que, nier à la raison les aptitudes qu'elle possède et qu'elle doit nécessairement posséder pour accomplir la mission qui résulte de sa constitution même, ou bien grandir outre mesure ces aptitudes et faire de la raison, non plus seulement une force dont on doive se servir, mais encore le terme dernier de ses propres opérations, ce sont deux extrêmes qu'il faut également éviter. Il y a eu des gens, il y en a peut-être encore, pour déprécier la raison et méconnaître sa portée; il y en a bien davantage qui exaltent sa puissance au delà de toutes bornes, et même l'exagèrent au point de la détruire; car l'extrême dans l'affirmation, aussi bien que l'extrême dans la négation, pousse de soi à l'anéantissement.

C'est une thèse assez généralement soutenue, dans certaines écoles, que, depuis environ deux cents ans, la raison, autrefois opprimée, a repris ses droits imprescriptibles. Si la raison a été véritablement opprimée dans les temps auxquels on fait allusion, ce n'est ni le lieu, ni le moment d'examiner cette question. Supposons même, bien gratuitement sans doute, que ce soit un fait acquis et d'une irréprochable authenticité; ce ne peut certainement être un motif pour se jeter, sous prétexte de réhabilitation, dans l'excès opposé. Cependant, on l'a fait et on le fait tous les jours. Admettons qu'on n'ait pas toujours conscience de ce qu'on fait, que *l'apperception claire et nette* du but qu'on se propose fasse parfois défaut; c'est ce qui arrive, sans aucun doute; mais les affirmations sont posées et les conséquences viennent après; et puis, il y en a bien quelques-uns qui voient plus loin que les autres, qui sont les chefs du troupeau, ou, pour user d'une expression qui soit plus en rapport avec les prétentions manifestement affichées, il y en a qui sont les oracles du sanctuaire.

Ce n'est assurément rien dire de neuf que d'accuser la philosophie de vouloir faire de la RAISON *le dieu de notre époque;* elle a dit assez haut ce qu'elle voulait, et l'on n'est pas, Dieu merci, en demeure de lui répondre. Et même on a répondu de plus d'une manière, ce semble, à ces provocations imprudentes. Ici, on a signalé ses égarements et ses mensonges; là, on a pris moins de peine, on l'a simplement priée de se taire, on l'a fait descendre de son trépied. Toutefois, si les grands-prêtres ne parlent plus, les disciples ne se croient pas pour cela obligés à ne rien dire; le dieu qui est en eux les obsède; ils ont trop de lumières pour ne pas croire à leur mission d'éclairer leurs semblables. Encore une fois, que ce soit l'ardeur du prosélytisme ou tout autre motif qui les pousse, ils parlent, ils prêchent la divinité dont ils desservent les autels.

Or, chacun sait le nom de cette divinité. Pour qu'on n'en ignore, M. J. Demogeot[1] nous le rappelle en toutes lettres: « Partout, au milieu de nos souffrances, de nos déchirements et de nos misères, semble se dégager le principe sauveur autour duquel doivent se grouper l'Etat, l'art, la science, la philosophie; je veux dire la foi à la vérité librement examinée et librement

[1] *Histoire de la Littérature française, depuis ses origines jusqu'en* 1830, préface, p. IV.

admise, l'obéissance *à la Raison impersonelle*, souveraine, invisible et absolue du monde. » Cette RAISON IMPERSONNELLE, avec les attributs dont on la gratifie, doit, vous le voyez, nous sauver. Comment s'y prendra-t-elle? On ne le dit point; mais on sait du reste ce qu'elle a fait et ce qu'elle peut faire. On n'adore plus, il est vrai, à notre époque de haut spiritualisme, cette Raison trop charnelle qui trôna un moment dans nos temples; mais la déesse d'aujourd'hui, pour être moins *personnelle* et plus idéale, n'en est pas moins toujours le même principe. On a beau nous renvoyer, quand nous osons nous scandaliser, à ces pages si belles où Fénelon parle de ce *maître intérieur qui nous enseigne divinement au-dedans de nous-mêmes;* on a beau se draper sous le manteau des grands docteurs catholiques et les ériger en précurseurs du culte nouveau, il est toujours aisé de voir ce que cela veut dire. La *Raison impersonnelle,* ce dieu de l'abstraction philosophique, n'est au fond qu'un *être fantastique et sans réalité,* s'il n'est l'Homme lui-même, ce que nous soupçonnons fort; et, dans ce cas, il serait, quoi qu'on en dise, on ne peut plus *personnel;* demandez-le plutôt aux protestants rationalistes. Quelle morale on peut asseoir sur un dogme pareil, nous ne le dirons pas, ne voulant point sembler insinuer ce qui est certes bien loin de notre pensée; mais, enfin, les choses parlent d'elles-mêmes, et ne laissent pas un grand effort à faire au raisonnement.

Ce qui nous étonne surtout, c'est qu'on ait prétendu, par l'histoire littéraire de la France, démontrer cette thèse, à savoir : que *l'obéissance à la Raison impersonnelle* doit être désormais la religion du genre humain, le *principe sauveur autour duquel doivent se grouper l'Etat, l'art, la science, la philosophie.* Que certains métaphysiciens rêveurs, et, la plupart du temps, fort innocents, s'égarent au milieu de ces creuses élucubrations, ils ne font souvent de mal qu'à leurs propres cerveaux; mais qu'un professeur, savant du reste et parlant bien, dans un livre destiné à la jeunesse studieuse de nos écoles, vienne enseigner tous ces mensonges qui seraient ridicules, s'ils n'étaient avant tout dangereux pour son public, ceci n'est plus permis.

Qu'on ne s'imagine pas, d'ailleurs, que M. Demogeot a prononcé là une de ces vagues paroles dont on ne se rend pas un compte exact, une de ces phrases de préface qui n'ont avec le livre d'autre rapport que celui de le précéder; M. Demogeot formule, dans les lignes que nous avons citées, la conclusion ri-

goureuse de l'argumentation développée dans tout son livre, et résumée, nous allons le voir, dans les quatre pages de sa préface :

« Nous suivions, dit-il, avec une religieuse émotion la grande biographie de cet *Individu immortel* qui, comme dit Pascal, vit toujours et apprend sans cesse. Chaque époque littéraire était un des moments de sa pensée, chaque œuvre une des vues de son esprit ou un des battements de son cœur. » Cet immortel individu, sujet-né de la raison, s'il n'est la Raison elle-même incarnée et vivante, se trouve d'abord confié aux sollicitudes de l'Eglise, espèce de nourrice qu'il subit pour son bien, qui l'exerce et le fortifie dans la rude gymnastique de l'école, et lui impose ses dogmes civilisateurs, ne fût-ce que par leur symbolisme, et « l'enveloppe de sa puissante étreinte » pour le protéger, au nom du droit, contre la force abusive. L'Eglise, au moyen âge, — non pas, bien entendu, l'Eglise des catholiques, mais l'Eglise des rationalistes, — « plaça l'intelligence au-dessus du glaive. »

Au 14e et au 15e siècle, « la science s'émancipe d'une tutelle longtemps bienfaisante, » et qui ne le serait plus sans doute. Le rôle de la nourrice ne peut avoir qu'un temps, au delà duquel il risque de devenir fatal; or, ne perdons pas de vue que l'Eglise n'a été pour le genre humain, pour l'individu collectif à propos duquel notre auteur fait « une étude de psychologie sur une grande échelle, » ni plus ni moins qu'une nourrice dont l'influence doit nécessairement disparaître à une époque donnée. L'Eglise, après le 15e siècle, « n'est plus le seul pouvoir moral; l'esprit humain commence à s'affranchir. Bientôt, il se fortifie par l'héritage de l'antiquité. » Cette réapparition de l'antiquité n'offre-t-elle point ici comme un faux air de métempsycose? L'esprit antique n'est jamais mort tout à fait; et même, si nous saisissons bien la pensée de l'école dont M. Demogeot est le disciple, il ne diffère guère de la Raison elle-même, qui se posa dès lors en rivale avouée d'une puissance qu'elle prétendait usurpatrice et tyrannique. La révolution du 15e siècle n'a été, pour bien des hommes, que la réintégration de la Raison dans l'exercice de ses droits. Quand on vient dire ensuite que « le 16e siècle est le confluent où les deux courants de la civilisation, le christianisme et l'antiquité, se rejoignent, » ceci ne semble guère qu'une concession provisoire. On est bien convaincu que, à partir de ce moment, l'Eglise, — je ne dis pas la Religion ou le

Christianisme, — l'Eglise n'est plus nécessaire, n'est même plus utile à la société devenue majeure, à la civilisation qui a retrouvé son vrai principe. Le Christianisme reste sur la scène, mais séparé de l'Eglise, qui n'était qu'une institution temporaire, provisoire, et n'ayant plus de raison d'être quand l'ordre normal, quand l'état définitif est enfin établi, ou plutôt rétabli. Car, après tout, le Christianisme bien compris, dans ses dogmes et sa morale, est-il autre chose que la Raison elle-même? Et la raison, en dernière analyse, c'est l'antiquité, mais transformée par les siècles et le progrès. Donc, ce qui a dû disparaître, c'est l'Eglise, c'est la domination sacerdotale; la science et l'art ont dû se séculariser pour arriver à leur perfection.

Or, après cette éclatante manifestation du 16e siècle, suivi du 17e, comment se fait-il que le 18e siècle s'appelle, dans la bouche de notre auteur, « une époque de renversement? » Et encore, notez bien que le renversement s'opère avec des idées pour leviers. Oui, sans doute, il y a eu des ruines; mais, depuis cinquante ans que nous fouillons dans les décombres pour sauver ce qui n'avait pas tout à fait péri, nous sommes enfin arrivés, ce semble, à pouvoir dresser un inventaire. Eh bien! qu'est-ce qui a disparu? Qu'est-ce qui a pu résister à l'effort destructeur? Tout bouleversement social, toute destruction qui s'attaque aux racines mêmes d'une société, est presque toujours, dans ses agents immédiats, une œuvre de folie, dont la Providence ne manque jamais de tirer les heureux résultats qu'elle veut produire. Le 18e siècle porte essentiellement ce caractère. La Raison était devenue folle d'orgueil, elle était ivre d'indépendance; elle a fait son œuvre, elle a détruit. Mais remarquez bien qu'il ne lui a été donné de détruire que ce qu'elle-même avait édifié. Tout ce qui ne venait pas d'elle est resté; et l'Eglise elle-même, qu'elle croyait avoir anéantie pour toujours, se retrouve intacte en face de notre 19e siècle, prête à nous sauver encore une fois de la barbarie qui serait l'inévitable conséquence du règne absolu de la Raison. L'Eglise, aujourd'hui comme aux temps qui ne sont plus, a une existence publique et nécessaire; elle parle, et on l'écoute; elle commande, et elle est obéie.

C'est ce consolant spectacle qui nous fait dire, avec autant d'espoir que M. Demogeot: « Notre siècle, sans doute, trouvera sa forme. » Disons mieux, il la recevra; pas plus que le moyen-âge, il ne la « trouvera de lui-même. » Le corps ne trouve pas

son âme, et la société ne peut inventer sa forme. D'ailleurs, il n'y a qu'une forme possible pour une société où le nom de J.-C. est connu : il faut l'accepter, la subir, ou bien se résigner à un désordre perpétuel, à une irrémédiable impuissance. Le moyen âge a un caractère qui n'appartient qu'à lui, une physionomie originale ; il occupe dans l'histoire une place à part ; on ne le confond point avec les âges qui précèdent ou les âges qui suivent ; il parlait comme nous ne parlons plus ; il pensait même comme on est loin de penser au temps où nous sommes. Les sciences, les arts n'étaient point ce qu'ils sont aujourd'hui. Mais, dans l'ensemble des traits qui composent cette physionomie, d'ailleurs si belle, du moyen âge, il y a de l'accessoire et de l'essentiel, il y a les apparences extérieures et les réalités intimes. Il est probablement très-bon que nous ayons échangé quelques-unes des habitudes demi-barbares du moyen âge contre les habitudes plus douces, plus polies, plus morales, si vous voulez ; il est très-bon que les moyens de communication se soient améliorés ; il est très-bon que les sciences en soient arrivées au prodigieux développement que nous admirons tous les jours. Mais tous ces avantages extérieurs, qui ont bien, certes, d'effrayantes compensations, dont nous ne voulons rien dire ici, ne peuvent constituer la civilisation ; ils sont même l'un des plus graves périls qu'elle puisse courir, si l'on n'y prend garde. L'indépendance même où la Raison prétend, la suprématie qu'elle affecte dans la direction morale de l'humanité, n'est point du tout ce qui peut faire de notre siècle un grand siècle, ni lui donner un cachet qui le signale un jour dans l'Histoire. Les sociétés humaines ne se développent régulièrement, ne s'élèvent que par leurs rapports avec la société universelle des esprits, laquelle, comme toute autre association, ne subsiste qu'en vertu d'une règle, d'une autorité supérieure à toute individualité et échappant au contrôle. La Raison impersonnelle, assurément, ne peut être cette autorité ; car la Raison impersonnelle n'est, en définitive, que la raison individuelle, jugeant, appréciant, prononçant d'après les lumières qu'elle trouve en elle-même et qui varient de l'un à l'autre. Si nous demandions à M. Demogeot quelle sera donc la forme de notre siècle, il nous dirait sans doute que ce sera « l'obéissance à la Raison impersonnelle, souveraine, invisible et absolue du monde. » Ce qui peut se traduire en d'autres termes : la forme de la société, au temps où nous vivons, sera de n'être plus une société, attendu que la raison de Pierre, étant complé-

tement indépendante, s'isole de la raison de Paul, aussi indépendante, de manière à ne laisser plus entre elles que des relations convenues, acceptées un jour et rejetées le lendemain. La forme, en cet état de choses, c'est l'anarchie dans sa plus complète expression. En sommes-nous là? Non, Dieu merci, quoi qu'en dise M. Demogeot; ce n'est point à cette forme, ou plutôt à cette négation de toute forme, que nous tendons; c'est un bonheur de le pouvoir constater. Si le moyen âge a une forme, il la tient de son obéissance à une autorité supérieure à la raison; il la tient de sa foi, dont la raison n'était pour lui que l'humble servante. On sait bien qu'on attribue à la Renaissance et à Descartes le mérite insigne d'avoir affranchi la Raison de ce dégradant servage; on sait bien aussi que la Renaissance ni Descartes ne faisaient rien de neuf, puisque, dans un ordre tout autrement important, la séparation avait été violemment consommée par les légistes de Philippe le Bel; et qu'elle est l'époque de l'histoire où l'on ne pourrait retrouver, plus ou moins éclatante, cette lutte éternelle de l'orgueil contre le devoir, de Lucifer contre le Ciel? Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon que nous devons toujours être en haleine, et ne jamais nous endormir en présence de l'ennemi que nous sommes condamnés à porter avec nous-mêmes? Qu'est-ce que cela prouve, sinon que le diable existe trop réellement, et qu'il s'acharne, au moyen des intelligences qu'il possède chez nous, à nous faire sortir du bon chemin, à nous enlever à la société divine où nous sommes conviés, pour nous faire les membres de l'infâme société dont il est le chef et qui fait son châtiment? Cela ne prouve donc aucunement qu'il faille faire un livre de plus pour glorifier ce fatal antagonisme et chanter la victoire de la Raison. Cette manière de faire a, du reste, un double inconvénient : c'est de préconiser le mal et de dire, en outre, un gros mensonge, attendu que la lutte est plus opiniâtre peut-être que jamais, et que la victoire est loin d'appartenir encore à ceux qui la proclament.

II.

M. Demogeot imprimait, à la fin de 1852, sa triomphante constatation, et il croyait pouvoir en tirer des conclusions anticipées; l'avenir avait pour lui de magnifiques promesses; il voyait de jour en jour « se dégager le principe sauveur autour duquel

doivent se grouper l'Etat, l'art, la science, la philosophie. » Oui, sans doute, il se dégage; mais, très-heureusement, tous les yeux ne lui reconnaissent pas les mêmes attributs.

Et puis, après tout, la philosophie, l'art, la science et l'Etat n'ont qu'un principe, qui a été, qui est et qui sera toujours le même; et, Dieu merci, l'humanité n'a pas dû attendre le 19e siècle pour le trouver et en jouir. Pourquoi, s'il vous plaît, nos pères en auraient-ils été plus déshérités que nous? Les anciens, tout disciples de la Raison qu'ils étaient, ne le possédaient pas, dans sa plénitude au moins, puisque vous avouez que le Christianisme a été un progrès. Le moyen âge y vit encore moins clair, selon vous, puisqu'il était enseveli au « sein de la plus épouvantable confusion ». A nous donc le bienfait d'une révélation complète! A nous, hommes du 19e siècle, à nous les derniers venus, le plein épanouissement du rayon civilisateur! Hélas! ce soleil, enfin parvenu à son midi, est trop vif, peut-être; il nous éblouit, il nous aveugle; nous avons besoin de nous y accoutumer, afin d'en pouvoir supporter l'éclat. C'est pour cela, sans doute, que nous sommes si incertains, si vacillants; c'est pour cela que nous nous épuisons dans une incessante mais stérile activité. Car il suffit de regarder pour se convaincre de notre impuissance; malgré son privilége de tard-venu, le siècle n'a pu encore aboutir qu'à des avortements.

Il est vrai qu'on nous promet beaucoup pour l'avenir, et pour un avenir prochain; mais, en attendant, il faut compter avec l'histoire; et peut-être qu'en y regardant de plus près, on arriverait à des conclusions tout autres que celles de M. Demogeot.

L'esprit humain, au moyen âge, se développait sur la base du Catholicisme; l'idée catholique était son unique inspiration. Alors, il était humblement soumis, mais il trouvait dans cette soumission même un ressort tout-puissant. A l'étonnante grandeur des conceptions se joignait la beauté qui résulte nécessairement d'une harmonieuse et constante unité. La trop confiante certitude des doctrines acceptées a pu nuire, dit-on quelquefois, au progrès de la science qui tournait incessamment dans un cercle magnifique, il est vrai, mais inflexible. Il serait aisé de montrer en général que la sécurité de l'esprit, par rapport aux principes, n'est point, tant s'en faut, l'ennemie née du progrès réel; on pourrait aussi, en s'appuyant sur les faits, affirmer qu'au moyen âge en particulier le travail intellectuel ne fut point frappé d'une

monotonie trop assoupissante; ses résultats accusent une variété, une ardeur, une originalité peu communes.

Quoi qu'il en soit, on se lassa de la loi, de l'autorité. On inventa des méthodes, on bâtit des systèmes. Au fait, l'esprit humain, *quand il veut se faire à lui-même sa science,* quand il prétend s'émanciper et marcher sans tutelle, et ne s'éclairer que de sa *propre lumière,* à quoi peut-il aboutir qu'à des systèmes? Nous eûmes donc des systèmes, et Dieu seul en sait le nombre. Depuis Bacon et Descartes, pour ne pas remonter plus haut, jusqu'à nos défunts éclectiques, sans tenir compte de ceux qui ont pris leur place, combien en avons-nous vu se produire et disparaître? Et observez que je n'ai parlé ni de Luther, ni de Calvin, ni de leurs innombrables générations.

Après avoir repoussé l'*enseignement traditionnel, qui n'était que l'enseignement de la vérité elle-même,* nous nous résignâmes à prostituer nos hommages et jusqu'à notre obéissance, tout affranchis que nous étions, à des hommes comme nous, impuissants et faibles comme nous.

La Raison, ainsi dégagée de toute entrave, et *maîtresse absolue de ses actes,* s'est donné libre carrière. Nous le répétons, elle a fait son œuvre : elle a détruit.

Après l'immense catastrophe qui fut le résultat de tant de folies sacriléges, nous avons voulu nous amender. La douleur est vivifiante et la déception a de féconds enseignements. Tout, autour de nous, était en ruines; mais, nous-mêmes, nous étions comme rajeunis; un sang nouveau bouillonnait dans nos veines. Nous nous remîmes à la *recherche de cette vérité* qui est nécessaire à nos âmes. Oubliant les sarcasmes de Voltaire ou les lui renvoyant, avec quelle bonne foi naïve, avec quelle sainte ardeur ne poursuivions-nous pas l'*idéal insaisissable* que nous pressentions! Il y eut un moment où ce travail opiniâtre offrit un beau spectacle; et certes, s'il eût été dans les destinées de l'homme qu'il dût, *par ses propres forces,* arriver à construire l'édifice de la science, quand l'eût-il pu mieux qu'alors, où rien ne lui manquait, ce semble, ni ressources, ni bonne volonté. Qu'est il résulté pourtant de tant de prodigieux efforts? Les philosophes et les religions nouvelles ne nous ont pas fait défaut assurément. Maints prophètes sont venus nous annoncer qu'ils avaient reçu le dépôt d'une *révélation nouvelle.* Ils ont eu des disciples pleins de foi et de dévouement. Leurs dogmes ont été crus, prêchés, mis à l'épreuve. Et que nous reste-t-il aujourd'hui, sinon le souvenir

de ces jours d'illusion étrange où nous avons dépensé, dans des luttes stériles, une jeunesse qui semblait tant promettre. Un désenchantement pareil, après tant d'espérances et des aspirations si légitimes, aurait dû nous corriger en nous prouvant si péremptoirement notre impuissance.

Nous ne sommes pas corrigés, néanmoins; nous croyons encore en nous-mêmes, *et notre Raison s'adore*. On ne veut pas comprendre que le calme de la foi est la condition indispensable de l'inspiration réelle et sérieuse; que la science qui ne travaille pas sous l'œil de Dieu est pleine d'âpreté et d'amertume; que la philosophie qui s'appuie *uniquement sur l'homme* est ruineuse; que l'histoire ne peut éclairer les siècles, si elle oublie la Providence; que la politique qui ne considère que l'intérêt humain ne peut que s'égarer; que l'art, enfin, n'a de fécondité que dans la Religion. Voilà ce que tout le monde ne veut pas comprendre encore. On rêve un progrès de l'humanité en masse sans point de départ commun. A ce compte, on n'arrivera jamais; et, si l'illusion était universelle, il faudrait désespérer de voir jamais notre siècle réaliser les hautes destinées que tout semblait lui présager.

Toutefois, il se produit encore sous nos yeux plus d'un symptôme rassurant, et nous profitons de l'occasion pour mettre sous les yeux de nos lecteurs, tel que nous le concevons et tel qu'il été éloquemment formulé par un écrivain qui à l'autorité de la science et du talent joint encore, à nos yeux, la recommandation d'excellent catholique, ce que nous pourrions appeler le programme de l'avenir.

« Après tout, laissant à Dieu tout le secret de l'avenir, il nous est donné du moins de saisir les caractères extérieurs de la révolution morale qui se fait dans la société; et ce spectacle est, par lui-même, assez imposant.

» Voici le monde entier dans une situation inconnue à tous les âges; voici tous les peuples de l'univers liés entre eux par une civilisation parvenue à un degré mystérieux. La pensée humaine vole dans l'air par des procédés qui, en un clin d'œil, la jettent d'un pôle à l'autre, et soumettent ainsi tous les habitants du globe à un même empire. La barbarie n'a guère plus de forêts dans le monde; l'état sauvage est vaincu. L'industrie qui, pour la cupidité, est tout le progrès de l'esprit, devient pour la science une communication de plus; et croyant ne donner aux hommes que des richesses, elle leur crée des liens d'intelligence. Même

une certaine commodité de besoins physiques, de goûts, de modes et de plaisirs vient de s'établir entre tous les peuples. La Chine a des arts qui semblent éclos à Paris; le sentiment de la perfection se glisse dans l'Inde antique et dégradée, comme dans l'Amérique nouvelle et déjà vieillie. L'Europe n'a plus sa domination savante et lettrée sur le reste du monde; une large égalité de lumière s'est partout répandue à flots. L'Asie s'est ouverte aux idées de l'Occident; l'Orient se refait; la Grèce semble aspirer à une renaissance; la barbarie ottomane fuit; la terre autrefois touchée par saint Louis est destinée à revivre sous la croix. Tout un travail de renouvellement se fait dans le monde ancien comme dans le monde nouveau. Et, pour instrument de cette immense transformation, voici qu'une langue devient universelle, langue de politesse, de clarté et d'élégance, qui semble avoir été faite pour servir d'illumination aux esprits.

» Cette langue, c'est notre langue.

» Quel est le coin du globe où elle n'ait son empire? Vous la trouvez dans les déserts de l'Amérique, et voici qu'elle s'ouvre un passage sous les tentes des Bédouins. L'Egypte la reçoit en hospitalière, et lui confie la mission de rajeunir sa civilisation dégénérée. S'il est une nation qui se sente appelée à prendre un haut rang entre les nations savantes, elle appelle la langue française à son aide, et la langue française lui apporte aussitôt, avec ses chefs-d'œuvre, toutes les finesses de l'intelligence, toutes les grâces de l'esprit, l'instinct du beau, le sentiment de la poésie, l'inspiration des arts. Toutes les académies du monde se tiennent par ce lien savant. Les rivalités politiques cèdent à cet empire intellectuel, plus puissant que tous les autres. La docte Allemagne le subit sans murmure. La Russie l'accepte avec amour. Nul peuple n'échappe à cette domination.

» Mais quoi! n'est-ce rien de merveilleux que cette grande unité qui s'établit pacifiquement dans l'esprit? N'avons-nous pas à pressentir quelque chose de providentiel dans ce travail moral qui va atteindre la barbarie dans ses déserts pour la soumettre aux mêmes lois intellectuelles que la civilisation la plus raffinée?

» Lorsque le Christianisme descendit parmi les hommes, une vaste unité s'était de même établie sur la terre; c'était celle de la domination d'un peuple sur tous les peuples; unité formidable, mais qui devait servir de préparation à cette autre unité de la

science, de la vertu et de la liberté, que les hommes ont rompue par leurs vices et dégradée par leurs folies.

» Quelque chose d'analogue se fait sentir. Dans ce lien universel qui s'est formé entre les peuples par la pensée et par les arts, il y a aussi la préparation d'un ordre inconnu à l'humanité. Le mystère en est au ciel, mais le pressentiment en est au fond de toutes les âmes. Cette vague espérance ne saurait être trompée. Quelques-uns demandent à l'avenir je ne sais quel Christianisme nouveau qui répondrait, selon eux, à ce besoin infini de rajeunissement et de réparation. Ils ne savent pas que le Christianisme, restant ce qu'il est, féconde par son génie immortel toutes les transformations sociales amenées par le cours des âges. Eternellement vrai et éternellement le même, il verra passer et repasser les révolutions et il restera debout sur les ruines..........
.... Ne croyons à rien de chimérique, mais ne méconnaissons point le travail profond qui se fait sur la société. Une grande préparation est faite pour une révolution inconnue, le monde l'attend; mais, comme il n'est donné à nulle pensée humaine d'en marquer la nature, il nous est seulement permis d'affirmer qu'elle ne sera féconde pour le bonheur et pour la liberté des hommes qu'autant qu'elle s'inspirera du génie du Christianisme, ce bon et éternel génie de l'humanité [1]. »

C'est en 1846 que M. Laurentie prononçait ces graves et solennelles paroles; elles sont pour nous une prophétie que les événements se sont déjà chargés de rendre plus claire, plus transparente; la préparation, sinon l'accomplissement lui-même, avance tous les jours, comme font les œuvres de Dieu, en dépit des calculs humains. Le Rationalisme politique, le rationalisme religieux, le rationalisme philosophique, le rationalisme artistique, tous les rationalismes possibles, tour à tour ou simultanément, sont venus subir leur épreuve, et l'épreuve leur a été fatale; ils n'ont réussi qu'à montrer leur néant. C'est donc avec un profond et pénible étonnement que nous avons vu un écrivain comme M. Demogeot remettre en lumière une thèse qui ne peut plus avoir d'avenir.

Et pourquoi, d'ailleurs, dans un livre comme le sien, aller chercher cette unité factice, qui n'a d'autre fondement qu'un système journellement contesté? Sa tâche était belle; son talent assurément était au niveau de sa tâche; mais pourquoi

[1] Laurentie, *Théorie des sciences*, p. 89 et seq.

cette préoccupation philosophique, dans un sujet d'histoire littéraire?

N'était-ce pas assez pour lui de faire successivement passer sous nos yeux ces phases si variées et si intéressantes par elles-mêmes de notre littérature? Qu'avait-il besoin de tant courir après ces lois imaginaires que, malgré tout, on veut imposer au développement intellectuel d'un peuple ou de l'humanité tout entière? On est toujours tenté de voir là je ne sais quelle recherche personnelle qui dépare nécessairement l'ensemble du travail en en faussant le caractère, sans compter ce qu'il peut y avoir et de faux et souvent de puéril dans le point de vue.

Il n'est point dans notre pensée de méconnaître les mérites de l'ouvrage; il en a qu'il n'entre pas dans notre plan d'apprécier; nous ne voulions que protester contre la malencontreuse idée qui lui sert de base.

P.-L. D.

Revue d'ouvrages étrangers.

LA FILOSOFIA E LE LETTERE
IN FRANCIA
NEL SECOLO XVIII;
SCHIZZI
DI T. DANDOLO [1].

Avec cette épigraphe : *Calomniez, calomniez; il en restera toujours quelque chose.*
VOLTAIRE.

(Milano. Tipografia Bonlardi-Pogliani. 1853. 1 vol. gr. in-8°, 98 p.)

Au 18e siècle, l'impiété, décorée du beau nom de philosophie, infecta de son venin toutes les branches des connaissances et tous les rangs de la société. L'irréligion, devenue à la mode, passa des salons élégants des lettrés et des bourgeois, dans les palais des grands et des monarques, et pénétra jusque dans l'humble cabane du pauvre. De misérables sophistes jetèrent à pleines mains la boue sur ce qu'il y a de plus sacré et de plus vénérable parmi les hommes, la Religion. Ils arrachèrent au Christ sa couronne d'épines pour placer sur sa tête le symbole de la folie; et s'inspirant d'une haine infernale, ces reptiles impurs souillèrent de leur bave les mystères augustes, les

[1] Voyez au numéro précédent, tome XVI, page 449.

dogmes sublimes de l'Evangile que la Sagesse éternelle avait donnés au monde pour le réhabiliter en le régénérant. La France fut comme le centre d'où l'esprit d'incrédulité se répandit sur toute l'Europe; et le trône et l'autel s'écroulèrent, et de toutes parts s'amoncelèrent des ruines fumantes de sang et de carnage; nos pères attristés en ont gardé le souvenir, et le récit de ces malheurs épouvantables glace encore le sang dans nos veines. Les hideuses saturnales de 93 et des révolutions qui les ont suivies, n'ont été que les fruits amers du Philosophisme, cet arbre de mort qui devait remplacer momentanément l'arbre de vie, dont l'ombre tutélaire protégeait la fidélité de nos ancêtres. Mais les grands coupables devaient recevoir les justes châtiments qu'avait mérités leur orgueil; le frêle édifice, élevé sur les débris du trône et de l'autel, fut emporté par le souffle de la colère divine; ces hommes, que l'ignorance et la corruption avaient déifiés, arrachés de leur piédestal, retombèrent dans la boue, d'où ils étaient sortis. L'auréole qui brillait autour de leur front, a perdu à jamais son éclat, et ils sont devenus la risée des hommes instruits et l'objet du dégoût ou du mépris public. Oui, ces esprits-forts du 18e siècle, qui croyaient avoir renversé pour toujours l'édifice impérissable du Christianisme, se sont brisés comme tant d'autres contre la *pierre angulaire*, et ils ne seront aux yeux de la postérité que des insensés, couverts du prétendu manteau de la sagesse.

Ce sont ces écrivains mercenaires, ces héros de l'impiété, dont Dandolo nous présente, dans ses *Esquisses*, les portraits peints d'après nature avec une verve remarquable. On dirait qu'il a emprunté à la Bruyère son pinceau; et son livre, par l'éclat du style, le charme de la narration, la justesse de la pensée, la vigueur de l'expression, peut figurer avec honneur à côté des *libres penseurs* de Louis Veuillot. On y trouve des détails biographiques pleins d'intérêt, des jugements portés sur leurs œuvres, des appréciations de leurs qualités de cœur et d'esprit, marqués au coin de l'impartialité et de la vérité. Nous lui appliquerons ce qu'il dit lui-même du poëte Monti, son compatriote, dont il cite les vers : « Il passe en revue cette formidable armée de sophistes qui a ses généraux : Voltaire [1],

[1] Voltaire alors régnait, ce singe de génie,
Chez l'homme en mission par le diable envoyé.
V. Hugo. *Les Rayons et les Ombres*, édit. Hetzel, p. 46.

Rousseau, Montesquieu; ses colonels : d'Alembert, Diderot, Helvétius, d'Holbach; ses capitaines : Raynal, Boulanger, Lamettrie, d'Argens et une multitude infinie de sous-officiers, la foule des encyclopédistes et des correspondants de Voltaire, à commencer par ce divertissant Damilaville — *je vous dis.* » — Dandolo prouve que la littérature de ce siècle sceptique et libertin était vaine, frivole, sans dignité, sans noblesse :

Un esprit corrompu ne fut jamais sublime ;

que le chef de cette ligue anti-chrétienne, le patriarche de Ferney, qui prend emphatiquement le nom de philosophe, n'eut aucun des trois caractères qui constituent proprement l'esprit philosophique, la synthèse ou la plénitude de la conception, la rectitude du jugement et l'indépendance de la pensée.

L'ouvrage de Dandolo n'est guère susceptible d'analyse, et nous n'entreprendrons pas de détacher quelques tableaux de son intéressante galerie. Nous nous contenterons de citer le passage suivant, où l'auteur, à propos de Condillac, réfute avec talent une erreur, qui semble accréditée, même de nos jours, dans des esprits qui ne sont pas hostiles au Catholicisme, à savoir, que la Philosophie est la maîtresse indépendante du genre humain et sœur de la Religion : ce paradoxe fut soutenu à la dernière chambre législative par un orateur distingué, M. Thiers.

« On entend par Philosophie, dit-il, la pensée humaine qui travaille à découvrir la vérité, et se démontre à elle-même, grâce à la réflexion et au raisonnement, les vérités déjà connues, en en déduisant les conséquences. La Religion, c'est la pensée divine, la vérité éternelle dans la triple révélation qu'elle a faite d'elle aux hommes, et dans la révélation intérieure qu'elle fait à chacun d'eux par les inspirations de la grâce.

» Cela posé, nous ne balançons pas à déclarer que la *Philosophie et la Religion ne sont point sœurs.* Nous convenons que la *pensée,* instrument de la première, et la *foi,* instrument de la seconde, proviennent toutes les deux de Dieu; et par cela même, qu'elles sont éloignées l'une de l'autre de tout l'intervalle qui sépare l'ordre naturel du surnaturel; elles seraient sœurs, si la Raison humaine les avait engendrées et formées toutes les deux de sa propre substance, ce qui n'est point vrai, par rapport à la Religion, plante si étrangère à la nature de l'homme, qu'elle n'aurait pu s'épanouir, si Dieu ne l'avait greffée avec le sang de son propre fils; elles seraient sœurs, si le Créateur avait

directement déposé ces deux germes, la Philosophie dans notre intelligence, la Religion dans notre cœur; ce qui n'est point vrai par rapport à la philosophie, changeante selon l'influence des climats, multiple selon la diversité des temps, sujette aux passions, par conséquent susceptible de prendre les ténèbres pour la lumière. Celui qui s'appuie sur les dogmes religieux est persuadé qu'il a pour soutien la vérité éternelle, qu'il marche éclairé par une lumière qui ne lui fera jamais défaut; celui qui professe telle ou telle théorie philosophique n'a aucun symbole pour lui servir de point d'appui; il ignore quelle doit être cette vérité dernière et souveraine; il s'avance à travers le doute, et craint de tomber à chaque pas, tombe même dans les aberrations les plus déplorables.

» L'abus de la Raison commence du moment où l'intelligence nie le *Verbe de Dieu* pour croire à la *parole de l'homme*, pensant trouver en elle-même la notion exacte de la vérité. Quiconque regarde la Raison comme une reine, et la liberté de la pensée comme un droit inviolable, doit nécessairement placer le doute là où il ne peut comprendre par lui-même; si vous lui présentez un mystère, il s'efforcera d'en déchirer le voile importun, pour mettre à nu l'idée cachée sous ce *symbole*; il reconnaîtra l'existence de Dieu mais circonscrite dans les limites qu'il lui assignera selon son bon plaisir. Ainsi l'esprit évoque les songes qu'il aime, les chimères dont il se repaît; cette philosophie, qui est l'égarement de la raison, s'appelle Rationalisme....

» La philosophie, ou plutôt le Rationalisme, ne s'astreint point à l'observance de la religion; il ne peut s'empêcher de regarder l'idée de *Révélation* comme une offense à la raison humaine, et tout *symbole révélé* comme un mensonge; il dédaigne de *croire*; il veut *toucher* et *voir*; d'après lui la religion est un rudiment de la philosophie, une espèce de jouet pour les nations au sein de l'enfance, une légende pour le peuple, et l'ère du perfectionnement ne se lèvera pour l'humanité que lorsque la Raison, après avoir dissipé les nuages, expliqué les symboles, régnera sur les ruines de tous les cultes, dictant au monde ses oracles infaillibles... Telle est la philosophie que Condillac qualifiait de maîtresse indépendante du genre humain, sœur de la religion! Quoi! nous pourrions l'appeler de ce nom, tandis qu'elle affirme avec hardiesse que toutes les pages de son histoire ne sont qu'un tissu de mensonges?... Depuis le jour où retentirent

les mémorables paroles du lâche magistrat demandant au Fils de l'homme : *Quid est veritas?* combien d'autres voix ne se sont-elles pas élevées, en vertu de la liberté, de l'indépendance de la pensée, adressant cette interrogation sceptique aux disciples de Jésus? Depuis Celse jusqu'à Voltaire, combien de fois le cri d'indignation des Hébreux : *Nolumus hunc regnare super nos*, n'a-t-il pas été poussé contre le divin Rédempteur? Et aujourd'hui ce cri ne se fait-il pas encore entendre sur la terre? Singulière fraternité! voilà près de deux mille ans que l'une de ses prétendues sœurs flagelle l'autre qu'elle a crucifiée... Non, la Religion et la Philosophie ne sont point sœurs; il faut que la première forme la seconde afin qu'elle lui serve d'auxiliaire dans les combats qu'elle livre contre l'erreur et le vice. »

Nous ne parlerons pas plus longuement du livre de M. Dandolo; nous nous contenterons d'ajouter aux témoignages des auteurs français qu'il cite, pour corroborer son opinion, celui d'un poëte tristement célèbre, peu suspect en pareille matière, qui a voulu, lui aussi, marquer au front cette tourbe impure d'écrivains impies d'un siècle de décadence :

Epoque qui gardas, de vin, de sang rougie,
Même en agonisant l'allure de l'orgie !
O dix-huitième siècle impie et châtié!
Société sans Dieu, qui par Dieu fut frappée!
Qui, brisant sous la hache et le sceptre et l'épée
Jeune, offensa l'amour, et vieille, la pitié!
Table d'un long festin, qu'un échafaud termine!
Monde, aveugle pour Christ, que Satan illumine!
Honte à tes écrivains devant les nations!
L'ombre de tes forfaits est dans leur renommée,
Comme d'une chaudière il sort une fumée,
Leur sombre gloire sort des révolutions!

V. Hugo. *Les Rayons et les Ombres*, éd. Hetzel, p. 46.

Le poëte qui écrivait ces vers ne se doutait pas sans doute qu'il imiterait *le singe de génie*, et que sa muse impie et révolutionnaire blasphémerait le Christ et arborerait le drapeau sanglant de l'anarchie. Victor Hugo est tombé aussi bas que Voltaire. Les prétendus philosophes du 19e siècle, en s'égarant sur les traces de leurs devanciers, n'ont fait qu'élargir le cercle de leurs folies, et malgré le vernis de religiosité que quelques-uns ont eu la pudeur de conserver, ils n'en sont pas moins les plus cruels ennemis du Catholicisme.

L'abbé Th. Blanc, curé de Domazan.



Eglise catholique.

DE LA PAPAUTÉ ET DES HISTORIENS MODERNES.

EXAMEN ET RÉFUTATION DES ASSERTIONS DE M. GUIZOT.

Un illustre écrivain a dit avec infiniment de raison, que, depuis la réforme luthérienne et calviniste jusqu'à l'entrée du 19e siècle, l'histoire ne fut qu'*une vaste conspiration de l'erreur contre la vérité.* Pendant ce long espace de temps elle s'était mise au service de l'incrédulité et de l'hérésie, qui l'exploitaient à leur profit, si ce n'est avec adresse, du moins avec audace et persévérance. Heureusement notre époque a quitté la fausse route que la science avait trop longtemps suivie; le Rationalisme a tendu la main, sans le vouloir peut-être, aux défenseurs de l'antique Eglise et du Pontificat romain; et d'accord avec les savants catholiques, il s'est mis à travailler au redressement des torts de l'histoire.

Que l'on ne s'imagine pas toutefois, que la réhabilitation de la vérité, dont nous sommes les heureux témoins, soit entière et complète, que tous les nuages soient dissipés, que déjà pleine justice soit rendue à la mémoire des chefs suprêmes de l'Eglise catholique. Aujourd'hui même que des méthodes plus sûres, une critique plus calme et plus consciencieuse, la découverte d'une foule de précieux documents, ont porté plus de lumière dans l'étude du passé, que d'obscurité, que de fables, que d'absurdes préjugés subsistent encore! « On se figure à peine, dit » M. de Champagny [1], combien non-seulement de jugements et d'opi- » nions, mais même de faits, et de faits matériels, demeurent encore » douteux, défigurés, » faussés autant par l'ignorance que par ce malheureux esprit de parti, dont les têtes les plus saines ne sont pas toujours exemptes. On en trouve des preuves multipliées dans les écrivains de l'école historique française, dont M. Guizot est le fondateur et le représentant le plus distingué.

Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de signaler les nombreuses et graves erreurs répandues dans l'*Histoire de la civilisation en Europe et en France:* erreurs d'autant plus dangereuses, que l'élévation générale

[1] Voyez, dans la *Revue cath.*, tome II, le compte-rendu de l'*Histoire du pape Pie V*, par M. de Falloux.

des vues, l'esprit investigateur, le style et la renommée de l'écrivain peuvent facilement éblouir, et qu'une théorie toute protestante et rationaliste sur la civilisation se trouve, pour ainsi dire, cachée sous les hommages partiels que l'habile professeur rend, sur plusieurs points, au Christianisme catholique[1]. Nous n'avons ici à examiner que la valeur de ses assertions qui se rapportent directement à l'histoire de la Papauté, à l'influence des souverains Pontifes sur la civilisation de l'Europe moderne.

D'après M. Guizot, trois sociétés différentes se rencontrent, s'agitent et se mêlent pour enfanter la civilisation européenne : la société romaine, la société chrétienne, et la société barbare ou germanique[2]. Or, nous affirmons, que dans le développement de cette triple thèse il méconnaît entièrement la vérité de l'histoire ; il cherche les éléments civilisateurs là où ils ne doivent pas être puisés ; il se méprend dans l'appréciation de l'influence civilisatrice du Catholicisme ; et tout en accordant beaucoup trop aux Romains et aux barbares du Nord, il fait la part beaucoup trop petite aux Papes ; il se trompe sur l'époque réelle, où l'Eglise et la Papauté commencèrent à opérer la régénération sociale ; enfin, pour mieux tronquer le principe civilisateur par excellence, il se jette dans une énorme erreur théologique touchant la formation de la hiérarchie de l'Eglise.

« L'ancienne civilisation romaine, dit l'auteur (page 21), nous a » légué le régime municipal, qui est le principe de la *liberté;* et l'idée » de l'empire, le nom de l'empereur, l'idée d'un pouvoir absolu et » sacré, qui est le principe d'*ordre*. »

Quant au principe d'*ordre*, qui domine dans les mœurs modernes, nous nions formellement qu'il nous vienne de l'empire romain. Placer

[1] Dans un article précédent, nous avons reproduit quelques aveux remarquables, tirés du *Cours d'histoire moderne* (édit. de Bruxelles, 1839). L'enseignement de M. Guizot, comme celui de M. Cousin, est un certain progrès, même sous le rapport de la religion et de la vérité. L'historien protestant a fait justice des grossières calomnies du voltairianisme, comme le philosophe éclectique a sapé le matérialisme et ses ignobles théories. Cependant, il n'en est pas moins vrai que ces deux hommes fameux ont contribué par des moyens divers à déposer dans les intelligences un principe fécond d'hostilité contre l'Église et ses ministres. Dans le *Discours sur la révolution d'Angleterre*, publié en 1849, l'ex-ministre de la France catholique se pose en apologiste décidé de la Réforme. Voyez les réflexions de la *Revue cath.*, livraison de mai 1850, page 157.

[2] *Histoire de la civilisation en Europe*, 2e et 3e leçon, *passim*. Même théorie et même développement dans les *Nouveaux éléments d'histoire générale, par D. Lévi* (Bruxelles, 1848, page 258), ouvrage rempli d'erreurs et d'opinions défavorables au Catholicisme.



dans l'empire l'origine du pouvoir, de l'autorité et de la subordination, de l'ordre, en un mot, c'est contredire la raison et se mettre à côté de l'histoire. L'idée d'empereur, représentait non pas un principe d'autorité, mais de despotisme et de tyrannie. Livrée d'abord aux caprices des gardes prétoriennes ou des légions jusqu'à être vendue à l'enchère, la pourpre impériale elle-même fut partagée, au temps de Valérien et de Gallien, par *trente tyrans*, trente soldats de fortune, élevant les aigles romaines les unes contre les autres, décidant leurs querelles par de sanglantes batailles sur tous les points de l'empire. Dioclétien régla qu'il y aurait toujours deux *Augustes* et deux *Césars* en même temps. La seule volonté des empereurs, après même qu'ils furent éclairés des lumières du christianisme, était la loi suprême, ou plutôt les lois se modifiaient incessamment d'après cette suprême volonté. Non, la monarchie européenne n'est pas, comme l'avance M. Guizot, la fille de l'empire romain, mais de l'Eglise catholique sous la direction des souverains Pontifes [1], successeurs de saint Pierre, qui entra dans Rome, le bâton pastoral à la main, sous le règne de Claude, pour y fixer son siége impérissable à côté du trône impérial déjà chancelant, et pour y fonder une puissance, qui devait, selon l'expression de Châteaubriand [2], continuer l'éternité de la ville de Romulus.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer, par les documents incontestables de l'histoire, tout ce que fit le Siége apostolique romain pour créer et maintenir l'ordre public. Toutefois, nous ne pouvons nous empêcher de mettre sous les yeux de M. Guizot quelques pensées d'auteurs contemporains, dont l'autorité ne peut lui être suspecte.

« L'ordre, dit Michelet dans son *Histoire de France*, l'ordre, l'unité, » ont été, ce semble, obtenus par les *Romains*, par Charlemagne. Mais

[1] *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, selon la belle expression de S. Ambroise ; l'*Église et le Pape c'est tout un*, dit admirablement S. François de Sales. Cette assertion toute dogmatique est aussi le résumé le plus clair des annales de l'histoire ecclésiastique. Depuis l'origine jusqu'au temps présent, la Papauté est le miroir le plus fidèle des diverses phases du catholicisme dans les siècles. Si le Christ est dans son Église, à qui il donne la lumière, la vie et la forme, puisqu'elle est son corps, l'Église elle-même, en un sens très-vrai et très-profond, est dans le Pontife romain, centre permanent d'unité et d'action, chef de l'humanité régénérée, pasteur et docteur universel, en un mot, vicaire de Jésus-Christ, représentant visible du Fils de Dieu sur la terre. En un mot, sans l'Église point de christianisme, et point d'Église sans celui qui en est à la fois le faite, la colonne, le fondement et la pierre angulaire. M. Guizot et son école n'y ont souvent rien compris.

[2] *Études historiques*, 1re partie, premier discours. — Il n'est pas inutile de faire remarquer que ces *Études* renferment beaucoup d'opinions hasardées et de passages anti-catholiques.

» pourquoi cet ordre a-t-il été si *peu durable?* C'est qu'il était *tout ma-* » *tériel*, *tout extérieur;* c'est qu'il cachait le *désordre profond, la* » *discorde obstinée d'éléments hétérogènes*, qui se trouvaient unis par » force. Qu'on en juge par la promptitude et la violence avec laquelle » tous ces peuples s'efforcèrent de s'arracher à l'empire. La matière » veut la dispersion, l'esprit veut l'unité. La matière, essentiellement » divisible, aspire à la désunion, à la discorde. Unité matérielle est un » non-sens. En politique, c'est une tyrannie. L'esprit seul a droit » d'unir ; seul, il *comprend*, il embrasse, et, pour tout dire, il aime... » L'unité devait donc recommencer par l'esprit, par l'Eglise; mais pour » donner l'unité, l'Eglise elle-même devait être une. » Aussitôt après, Michelet établit que « l'Episcopat, pour être efficace dans son action, doit » connaître la subordination et accepter la *monarchie pontificale*. Alors » le monde féodal contiendra, sous l'apparence du chaos, une harmo- » nie réelle et forte, tandis que le pompeux mensonge de l'unité impé- » riale ne contenait que l'anarchie. »

« Le joug de la *hiérarchie romaine*, dit encore un auteur protestant[1], » était peut-être nécessaire pour tenir en bride les peuples grossiers du » moyen âge. Sans ce frein indispensable, l'Europe serait devenue très- » vraisemblement la proie des despotes, le théâtre d'une nouvelle dis- » corde, qui eût fini par en faire un désert mongolien ; comme contre- » poids, cette *hiérarchie* mérite vos éloges. »

« Pendant le moyen âge, dit un autre historien protestant[2], l'*Eglise* » *romaine seule* sauva l'Europe d'une entière barbarie; elle créa des rap- » ports entre les nations les plus éloignées ; elle fut un centre commun, » un point de ralliement pour les états isolés... Ce fut un tribunal su- » prême élevé au milieu de l'anarchie universelle... Elle prévint et ar- » rêta le despotisme des empereurs, remplaça le défaut d'équilibre et » diminua les inconvénients du régime féodal. »

On le voit, il s'en faut de beaucoup que l'empire romain ait été le berceau de l'*ordre*, cet élément fondamental de la civilisation moderne. D'ailleurs, M. Guizot, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec l'histoire, ne tarde pas à se mettre ailleurs presque d'accord avec nous, quand il ajoute que, « vers le 5e siècle, il ne restait de l'empire que » le régime municipal (page 22), très-irrégulier, très-affaibli, très-infé- » rieur à ce qu'il avait été dans les premiers temps (page 21). » Dans un autre endroit[3], exposant l'état de la société civile gauloise à la

[1] Herder, *Réunion des communions chrétiennes*, page 371.

[2] Ancillon, ancien ministre de Prusse, dans son *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe*, introduction.

[3] *Civilisation en France*, 2e leçon, page 146.

même époque, il remarque qu'un élément démocratique, les municipalités, une bourgeoisie libre y paraissaient encore; mais « la démocratie » y est aussi énervée, aussi impuissante que l'aristocratie et la monar- » chie; la société tout entière se dissout et se meurt. » Si le régime municipal est le dernier reste (page 25) d'une société en dissolution, mourante et presque anéantie (page 146), nous ne voyons pas trop, en vérité, comment l'empire romain ait pu produire l'ordre de la société actuelle.

Mais il y a plus. Le régime municipal romain, qui seul a survécu, quoique bien faiblement, aux débris de l'empire, est-il, en réalité, l'un des principes régénérateurs de la civilisation moderne? Il y a mille raisons d'en douter. Des anciens municipes aux communes de l'Europe civilisée, il y a une infranchissable distance. Les communes modernes ne nous sont pas venues de Rome païenne, mais de cette autre Rome toute spirituelle, qui est la dépositaire de toute vraie liberté comme de la vérité. C'est l'Eglise qui a affranchi les communes et les villes [1], tout en leur inspirant cet esprit d'unité, qui est seul capable de fonder un empire, un royaume, un état, une société quelconque. C'est l'Eglise, qui a donné aux citoyens l'amour du bien particulier subordonné au bien général; qui leur a enseigné à être tout à la fois libres et cependant soumis. Elle a fait davantage : non-seulement elle a réuni les citoyens autour d'une autorité temporelle et d'une patrie commune, mais elle a attaché, par les sentiments de la fraternité, de la charité chrétienne, les citoyens d'un état aux citoyens d'un autre état : *Ecclesia catholica, mater christianorum verissima*, s'écrie S. Augustin.... *Tu feminas viris suis, tu viros conjugibus, tu parentibus filios, fratribus fratres conjungis; tu dominis servos doces adhærere... Tu cives civibus, gentes gentibus, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis; doces reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus* [2]. L'Eglise, en un mot, en faisant disparaître le nom d'*esclaves*, a fait disparaître aussi celui de *barbares*.

Puisque nous en sommes aux *barbares*, examinons l'hypothèse anticatholique sur leur prétendue influence civilisatrice. D'après M. Guizot,

[1] Le vicomte Alban de Villeneuve, dans son *Histoire de l'économie politique*, observe que l'action civilisatrice du clergé, en développant sans cesse l'intelligence, le bien-être et l'indépendance des classes inférieures, devait nécessairement aboutir à quelque nouvelle ère de la vie des peuples; et sous ce rapport il signale la formation et l'affranchissement des communes, opérés sous Louis le Gros, vers le commencement du 10e siècle.

[2] *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, lib. I, cap. 30; dans Migne, t. I, p. 1336.



la société barbare aurait transmis au monde moderne deux choses, qui ont joué un rôle également grand dans l'histoire de la civilisation : le sentiment de l'indépendance personnelle, et le dévouement de l'homme à l'homme, issu du patronage militaire. Il nous faut laisser à l'auteur lui-même le soin d'exposer sa théorie : « Malgré l'alliance de brutalité, d'ivresse, d'apathie, d'égoïsme stupide, le goût de l'indépendance individuelle, goût dominant de l'état barbare, était un sentiment noble, moral. Ce sentiment de l'indépendance personnelle, le goût de la liberté se déployant à tout hasard, sans autre but presque que de se satisfaire, était inconnu au monde romain, inconnu à la naissante Église chrétienne. C'est par les barbares seuls que ce sentiment a été importé dans la civilisation européenne.... Nous tenons pareillement des barbares seuls le patronage militaire; ce lien s'établissait entre les individus, entre les guerriers; il fondait cette organisation aristocratique qui est devenue plus tard la féodalité. Le trait fondamental de cette relation était l'attachement de l'homme à l'homme, la fidélité de l'individu à l'individu. Dans les républiques anciennes tous les hommes étaient attachés à la cité; mais parmi les barbares, le lien social s'est formé entre les individus, d'abord par la relation du chef au compagnon, et plus tard par la relation du suzerain au vassal. Le dévouement de l'homme à l'homme nous vient des barbares; c'est de leurs mœurs qu'il est entré dans les nôtres (page 24 et 25). »

A coup sûr, M. Guizot malgré sa profonde sagacité, nous paraît avancer ici une opinion insoutenable, quand il prétend que les Huns, les Alains, les Vandales, les Goths et les Francs, plus farouches que les Goths, ont concouru, eux aussi, à l'amélioration de l'espèce humaine. Les barbares du Nord et de l'Est, en venant prendre possession des contrées du Midi, n'y ont guère apporté que de vastes ruines, des mœurs brutales et guerrières. On peut lire dans les historiens contemporains tout ce qu'il fallut de zèle, d'efforts et temps pour que ces peuplades sauvages et impitoyables parvinssent à s'adoucir, à se polir, à se civiliser, et l'honneur d'avoir accompli cette rude tâche revient tout entier au clergé chrétien. La domination de ces tribus conquérantes, qui s'intitulaient elles-mêmes les fléaux de Dieu, fut ce qu'on pouvait attendre d'hommes féroces, qui ne connaissaient d'autres droits que la force, d'autres moyens de s'enrichir que le pillage. Maîtres et esclaves, faibles et puissants, tous durent courber la tête sous un niveau de terreur. Seul debout « au milieu de ce déluge de force matérielle qui vint fondre alors sur la société (page 23), » le clergé accomplissait son ministère d'humanité et de courage, sauvait les débris de la civilisation et préparait avec persévérance cette œuvre de lumière, de charité et de progrès, qui, se-

lon les infaillibles promesses de l'Homme-Dieu, ne devait jamais périr [1].

Le savant professeur a parfaitement raison de faire remarquer, qu'il est fort difficile de se rendre compte des mœurs et de l'état social des barbares, puisque « ces mœurs, cet état social ont complétement péri, » et que nous sommes obligés de les *deviner*, soit d'après les plus an- » ciens monuments, soit *par un effort d'imagination* (page 24). » Sans entrer en discussion sur l'autorité que peuvent avoir des faits qui ont besoin d'être *devinés* ou complétés *par un effort d'imagination*, nous nous permettrons de demander à M. Guizot, si l'indépendance des hordes germaniques ou slaves, telle qu'il l'a décrite, peut être mise au rang des principes civilisateurs. Non, la vraie civilisation n'a que faire de ce sentiment d'individualité exalté outre mesure, de cette indépendance *qui se déploie à tout hasard*, et ne connaît d'autre règle que le plaisir de *satisfaire* des instincts brutaux. « Ce sentiment moral, je le répète, dit M. Guizot (page 24), était inconnu à la société chrétienne; ce noble héritage, qui a produit de si beaux résultats, vient uniquement des barbares! » Permis, sans doute, à notre adversaire, de trouver de la *noblesse* dans cette sauvage indépendance, qui renferme en elle tous les germes de violence, d'oppression, d'insubordination, d'anarchie civile, de désordre intellectuel et moral. Libre à lui, d'en faire honneur aux barbares seuls; nous n'avons pas la moindre envie de le leur contester, parce qu'en effet il n'y a que la barbarie qui puisse transmettre un héritage semblable. — Mais encore, ce sentiment *noble et moral* de l'indépendance personnelle, quels *beaux résultats* a-t-il produits dans le monde moderne? Apparemment la réforme de Luther, ce protestantisme d'origine *germanique*, qui, comme le dit plus loin M. Guizot [2], « est un

[1] « Quand la poussière qui s'élevait sous les pieds de tant d'armées, qui sortait de l'écroulement de tant de monuments, fut tombée; quand les tourbillons de fumée, qui s'échappaient de tant de villes en flammes, furent dissipés; quand la mort eut fait taire les gémissements de tant de victimes; quand le bruit de la chute du colosse romain eut cessé, alors on aperçut une Croix, et au pied de cette croix un monde nouveau. Quelques prêtres, l'Evangile à la main, assis sur des ruines, ressuscitaient la société au milieu des tombeaux, comme Jésus-Christ rendit la vie aux enfants de ceux qui avaient cru en lui. » *Châteaubriand*, ouvr. cité, étude 6e, fin de la seconde partie.

[2] *Civilisation en Europe*, 12e leçon, page 103. Au même endroit, l'auteur ajoute: « La réforme est une grande tentative d'affranchissement de la pensée humaine, et *pour appeler les choses par leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir absolu dans l'ordre spirituel.* » Assurément, il est impossible de donner un nom plus exact à cette chose que l'on appelle le Protestantisme. Pour être complet, M. Guizot aurait pu ajouter que ce pouvoir absolu est d'*institution divine*. — Et parce que ce pouvoir est *divin*, voilà pourquoi, disons-nous avec lui, « il n'y a jamais eu de gouvernement plus conséquent que celui de l'*Église Ro-*

» grand élan de liberté de l'esprit humain, un besoin nouveau de pen-
» ser, de juger librement, pour son compte, avec ses seules forces, des
» faits et des idées, que jusque-là l'Europe recevait ou était tenue de re-
» cevoir des mains de l'autorité. » Hélas, ils étaient bien à plaindre les premiers chrétiens, qui vécurent aux temps de l'esclavage, alors que le noble sentiment d'indépendance personnelle n'était pas encore importé ! Car, en effet, « déjà au 8e siècle paraissaient dans l'Église quelques
» *mauvais* principes, telle que la tentative d'imposer des lois aux fi-
» dèles, de posséder leur esprit et leur vie, *sans la libre acceptation de*
» *leur raison et de leur volonté!* » (page 23.)

Nous le savons, M. Guizot, en sa qualité de protestant, peut et doit accepter cette théorie sur l'indépendance personnelle des barbares, comme un progrès et comme un bien, puisqu'elle est la base des opinions religieuses qu'il professe ou qu'il est censé professer. Quant à nous, catholiques, la vraie liberté de l'individu, de la famille, de l'Etat, nous suffit, parce qu'elle est compatible avec les principes d'ordre et d'obéissance, base de toute civilisation réelle. Or cette liberté, seule digne de l'homme, c'est encore l'Église catholique, c'est la Papauté, qui l'a donnée au monde.

Le catholicisme, dit éloquemment un philosophe contemporain [1], est le principe générateur de la vraie liberté, et nous défions qui que ce soit d'établir la contradictoire de cette proposition. Dans les cités grecques et dans la république romaine la liberté ne fut qu'une vaine parole. Les sociétés païennes tant vantées ne réalisèrent qu'une immense tyrannie et une aveugle servitude. Il faut plaindre ces parleurs de liberté, qui osent, à la face de la liberté conquise par la croix, murmurer le nom de la liberté grecque, romaine ou barbare. Jésus-Christ, attendu ou venu, est le restaurateur divin de la liberté humaine, selon les profondes paroles de S. Paul : *qua libertate Christus nos liberavit* (Galat., IV, 13); *vos in libertatem vocati estis* (Galat., V, 13). Aussi, dès l'apparition du christianisme, l'Église proclame l'égalité, le principe inconnu des anciens, et offre au monde le spectacle de la vraie liberté dans l'homme, dans la famille, dans la cité, dans l'Etat... L'immolation de la chair à l'esprit, l'affranchissement de la loi du péché et de l'esclavage des sens, l'héroïsme de la virginité chrétienne devenue populaire, les saintes rigueurs de la pénitence, voilà l'exercice public et social de la vraie li-

maine; et c'est une grande force que cette pleine connaissance de ce qu'on fait, de ce qu'on veut, cette adoption complète et rationnelle d'une doctrine et d'un dessein (page 106). »

[1] Combalot. *Éléments de philosophie catholique*, cinquième partie, chap. XVIII, p. 286. Paris, 1833. — La citation n'est pas tout à fait textuelle.



berté... La polygamie, le divorce, l'adultère, les amours dépravées ne produisent dans le mariage que la tyrannie et la servitude; ces vices sont bannis du sanctuaire domestique en Europe. La femme a repris son rang dans la vie civile et sociale; épouse, mère, veuve, elle est affranchie des caprices de l'homme, et la vierge chrétienne est devenue l'objet des hommages du monde civilisé..... Partout où le catholicisme a pénétré, l'*esclavage*, que M. Guizot (page 54) appelle à juste titre l'*iniquité des iniquités*, a été successivement aboli [1]. Au moyen âge, l'Église et les Pontifes romains (car encore une fois, l'*Église et le Pape c'est tout un*, comme dit S. François de Sales) prirent la tutelle des classes serviles, et les protégèrent contre les caprices de la féodalité, encore imprégnée de barbarie. Voilà la restauration de la liberté humaine dans les familles commencée par le christianisme.... L'effort de la *Papauté* pour civiliser l'Europe et pour soumettre les rois et les peuples à une loi de vérité et de justice, n'est qu'un combat sublime en faveur de la liberté du monde. Ce sont les *Pontifes romains* qui ont chassé le divorce et terrassé l'esclavage; eux aussi, quoi qu'en disent nos adversaires [2], ils ont engagé contre tous les genres de despotisme une lutte persévérante. « Immortels bienfaiteurs du genre humain, ils combattaient tout à la fois et pour le caractère divin de la souveraineté et pour la liberté légitime des hommes [3]. »

Par un nouvel *effort d'imagination*, l'écrivain rationaliste *devine* également que la barbarie septentrionale a introduit dans nos mœurs « l'attachement de l'homme à l'homme, la fidélité de l'individu à l'in» dividu (page 25). » Mais pourquoi n'ajoute-t-il pas de quelle manière il concilie cet attachement avec l'indépendance personnelle qu'il exaltait tout à l'heure? L'indépendance personnelle, nous semble-t-il, présuppose l'égoïsme, et l'égoïsme exclut l'attachement de l'homme à l'homme. Et d'ailleurs que dit l'histoire? Elle montre les barbares unis pour conquérir, incendier, massacrer, piller; mais l'égoïsme et la désunion commençaient parmi eux au partage du butin. Si l'auteur du *Cours d'his-*

[1] L'auteur de la *Civilisation en Europe*, leçon 6e, veut prouver que l'abolition de la servitude n'est pas due exclusivement au catholicisme; et comment? « L'esclavage a subsisté longtemps au sein de la société chrétienne, sans qu'elle s'en soit » beaucoup irritée (pag. 54). » Voilà la démonstration! Mais pour procéder en bonne logique, il aurait dû préalablement examiner, si l'affranchissement brusque et soudain des esclaves était juste et prudent, si l'émancipation par masses était possible. Heureusement l'Église catholique, plus modérée et plus sage que les faiseurs d'utopies, sut dispenser à l'humanité cet immense bienfait, sans commettre quelque injustice, sans faire couler des torrents de sang.

[2] *Civilisation en Europe*, 2e leçon, page 23.

[3] *Du Pape*, liv. III, chap. IV.

toire moderne eût été d'une bonne foi parfaite, il aurait reconnu sans peine, que ce n'est point dans les forêts de la Germanie qu'il faut chercher l'origine d'une des plus belles vertus dont s'honore notre civilisation. Il aurait vu qu'il est bien plus simple, plus rationnel et plus exact de faire découler cet *attachement* du Christianisme catholique, religion dont la doctrine fondamentale est la charité envers le prochain. C'est même là quelque chose de si notoire, de si universellement reconnu, que l'assertion de M. Guizot sur ce point nous paraît inexplicable.

Analysant enfin l'influence sociale de la société chrétienne, l'illustre écrivain se montre, sans doute, fort éloigné des opinions par trop arriérées du 18e siècle. Il a trop d'esprit et de science pour ne pas reconnaître que, loin d'avoir tout entravé, tout corrompu, les idées et les institutions de l'Église ont puissamment concouru au caractère et au développement de la civilisation moderne. Mais encore ici, tout en donnant une large part à l'éloge, il laisse assez maladroitement percer des préventions protestantes, qui sautent aux yeux de tout catholique. De grands publicistes ont prouvé, l'histoire à la main, que c'est de l'Eglise, c'est-à-dire de la société chrétienne, enseignée et dirigée par les Papes, que découle toute la civilisation dans ce que celle-ci nous offre de vraiment digne de ce nom.

Le catholique le moins instruit sait parfaitement que l'Eglise est aussi ancienne et aussi divine que le christianisme, et que la Papauté elle-même est aussi ancienne et aussi divine que l'Eglise. M. Guizot semble ignorer l'un et l'autre, puisque, en résumant l'action civilisatrice de l'Eglise, il s'exprime en ces termes : « La présence d'une influence morale, le maintien d'une loi divine, la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, ce sont là les trois grands bienfaits qu'au 5e siècle elle a répandus sur le monde (page 23). » Certes, que ces trois bienfaits aient exercé la plus salutaire influence pour faire sortir l'humanité du sein de la barbarie où elle était plongée, c'est ce qu'aucun esprit sérieux ne songe aujourd'hui à contester. Mais ce qui n'est pas moins incontestable, c'est que M. Guizot reste à une distance infinie en deçà de la réalité historique, quand il n'attribue à la société chrétienne d'autre puissance sociale que celle qu'il a bien voulu décrire dans le passage cité. Aux yeux de l'historien impartial, c'est une grave injustice que de mettre l'Eglise au même rang que l'empire romain et les barbares ; c'est une injustice plus criante encore que de faire honneur au paganisme ou aux tribus germaniques de ce qui n'est dû qu'à l'Eglise ; de plus, ce serait une doctrine absurde et impie, que de prétendre d'une manière absolue que l'Eglise n'a commencé son action sociale que vers le 5e siècle, comme si c'était alors que le christianisme est devenu Eglise

et que la hiérarchie se trouve constituée ! Nos convictions religieuses exigent que nous découvrions, avec quelques détails, cette erreur théologique de M. Guizot.

L'auteur du *Cours d'histoire moderne* affirme, il répète avec insistance, que l'Eglise a passé par trois états essentiellement divers. « Aux » temps apostoliques, dit-il, elle se présente comme une pure association » dans des croyances et des sentiments communs » (et pour le dire en passant, voilà ce qui distingue éminemment l'Eglise primitive des églises protestantes) ; « cette société n'a aucun ensemble de règles ou de disci- » pline ; aucun corps de magistrats ; tout au plus existe-t-il un pouvoir » moral qui l'anime et la dirige [1]. » Voilà la première phase ; et voici la seconde : « L'Eglise primitive offre, dans son organisation intérieure, » tous les systèmes du gouvernement, le presbytérianisme, le système » des indépendants, celui des quakers, celui des épiscopaux, et ces di- » vers systèmes ont tous concouru, quoique à des degrés inégaux, au » travail de la formation de la hiérarchie [2]. » Vient enfin une troisième révolution qui achève l'œuvre du Christ jusqu'alors imparfaite : « Au » commencement du 5e siècle, la hiérarchie se trouve enfin coordonnée, » apres avoir flotté incertaine (— par la faute de Jésus-Christ sans » doute—) pendant plus de quatre cents ans, entre ces divers régimes [3] ; » alors seulement il existe un clergé séparé du peuple, un corps de prê- » tres, qui a sa juridiction, sa constitution propre, un gouvernement » tout entier [4]. »

Nous le demandons à qui a du bon sens, à M. Guizot avant tout : de ce que les sectes hérétiques ou schismatiques ont, les premières, essayé les diverses formes d'organisation que le protestantisme, soit allemand, soit français, soit anglais, a reproduites plus tard dans ses diversités sans fin, s'ensuit-il que tout cela ait concouru à établir le gouvernement ecclésiastique ? L'auteur lui-même croit-il sérieusement qu'une Eglise, formée par un travail lent et pénible, composée d'éléments tout à fait disparates, puisse être vraiment l'œuvre d'un Dieu ? N'est-ce pas le comble de la déraison, n'est-ce pas une impiété que de supposer l'éternelle Sagesse capable de concevoir une association aussi monstrueuse, aussi anarchique, une société dénuée, au dedans et au dehors, de la fixité de principes nécessaires à son existence, et attendant ses perfectionnements de la sagesse humaine ? Non, le *bercail unique* du suprême

[1] *Civilisation en Europe*, 2e leçon, page 22.
[2] *Civilisation en France*, 3e leçon, pag. 147 et seq.
[3] *Ibidem*.
[4] *Civilisation en Europe*, 2e leçon, p. 22 et *passim*.

et *bon Pasteur*, la société que le divin Réparateur appelle son *royaume*, son *Eglise*, ce ne sont point les *églises* de Calvin, ni celle de Jean Knox ; l'Eglise de Jésus-Christ n'est point la secte absurde de Georges Fox et de Robert Barclay, les pères du quakérisme ; ce n'est point l'*église établie* par les ordres d'un Henri VIII, d'un Edouard VI, d'une Elisabeth ou d'un Jacques Ier ; ce n'est pas l'*Eglise orthodoxe de toutes les Russies* avec son *très-saint synode* d'invention moderne. L'Eglise de Jésus-Christ, perpétuellement visible, est fondée sur PIERRE, le prince des Apôtres Immobile sur cette pierre angulaire, elle triomphe de tous les obstacles qui s'opposent à la libre expansion de ses bienfaits civilisateurs ; elle brave les temps et les orages, et ne craint pas que jamais les puissances de l'enfer prévaillent contre elle. Bien différente des institutions humaines, elle n'a pas besoin que les mains du temps viennent lui apporter l'accroissement ou la réforme. Elle a reçu de son Fondateur tout ce qui était nécessaire pour assurer son immortalité et la conserver florissante jusqu'à la consommation des siècles, c'est-à-dire, une organisation complète dès son origine, une hiérarchie parfaitement coordonnée, en un mot, un gouvernement appuyé sur des principes immuables.

P. Cl.

evue catholique de Louvain, août 1850, t. v, p. 310.)

Bibliographie.

PIUS PHILOHEBRÆUS, contenant les principales prières chrétiennes et un abrégé du Catéchisme catholique en hebreu ponctué, avec le latin en regard, accompagné de notes critiques et grammaticales sur le texte hébreu pour l'utilité de ceux qui étudient la langue sainte, par le chevalier D. P. L. B. Drach, doct. en phil. et ès-lettres, membre de plusieurs Sociétés savantes et décoré de divers Ordres, bibliot. hon. de la S. Congrégation *de Propaganda Fide*. Ouvrage examiné à Rome par ordre du Rév. Maître du Sacré-Palais apostolique, et reconnu orthodoxe [1].

« Un savant ecclésiastique français, M. l'abbé Congnet, chanoine de Soissons, a publié, il y a quelques années, les principales prières chrétiennes en grec, sous le titre : *le Pieux Helléniste* (Paris, Lecoffre, in-32, 2 éditions, 2 fr.), titre qu'à bon droit on pourrait appliquer au vénérable auteur lui-même. Le livre a obtenu un succès mérité, et il a été reproduit déjà plusieurs fois par la presse. Dans quelques établissements d'éducation, on en fait usage pour réciter les prières journalières alternativement en grec et en latin. Dès l'année 1595, un professeur du collége de France, Frédéric Morel, publia en grec et en latin l'office de la très-sainte Vierge, accompagné d'un grand nombre de prières, d'hymnes, des vêpres de tous les jours de la semaine avec les complies. Dans le siècle dernier, un autre ecclésiastique français, Suère du Plan, donna un exemple édifiant qui mérite d'être cité, il fit imprimer à ses propres frais un livre de piété en grec, sans rien épargner pour obtenir une bonne

[1] Paris, Gaume, 1853, un vol. in-12 de 73-91 pages. Prix : 2 fr.

édition, et le distribuait gratuitement aux jeunes gens studieux, privés de fortune, aux séminaires, colléges et autres établissements de cette nature. Son livre contient tout le psautier distribué selon l'office des jours de la semaine, avec les hymnes, cantiques et antiennes à la très-sainte Vierge, et enfin la messe entière du Saint-Esprit. » Il voulait ranimer l'étude du grec et faire commencer les jeunes étudiants par expliquer les psaumes et des textes religieux. Un livre du même genre sous le nom d'*Eucologe catholique* a été publié à Lyon en 1846, par M. Perrault Maynaud, sous les auspices de Mgr d'Amasie [1].

Pour sanctifier de la même manière les premières études hébraïques, M. le chevalier Drach vient de publier un recueil de prières, suivi d'un court abrégé du Catéchisme du cardinal Bellarmin. Il y a ajouté l'ancienne oraison *Anima Christi*, qu'on appelle généralement l'oraison de saint Ignace, parce qu'elle était sa prière favorite; l'invocation à la sainte Vierge, *O domina mea*, composée par le R. P. Roothan, et enrichie d'indulgences par S. S. Pie IX. Une traduction latine et des notes philologiques, historiques et théologiques accompagnent ces textes. L'auteur espère avoir réussi à traduire pour la première fois en bon hébreu, c'est-à-dire en hébreu classique de la Bible, le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et le *Confiteor*. Mais comme la connaissance de l'hébreu biblique ne peut suffire, il a profité, dit-il, de toutes les occasions pour initier dans le rabbinique les jeunes hébraïsants chrétiens. Pour mettre toute la prudence nécessaire à formuler les articles de foi, quand l'addition d'une seule lettre préfixe (note 3, p. 14) peut constituer une hérésie, M. Drach ne s'en est pas remis à son propre jugement; il a fait réviser son travail à Rome, et s'est empressé de déférer aux observations qu'il a reçues.

Nous souhaitons voir son livre se répandre partout où l'enseignement de l'hébreu peut lui donner des lecteurs habituels. (*Revue catholique.*)

L'HEURE SUPRÊME — AVERTISSEMENT A TOUS LES PEUPLES — par A. LE PELLETIER. — Paris, rue J.-J. Rousseau, 26. — 1851.

Urbi et orbi.

Voici un livre qu'on peut appeler extraordinaire. Après l'avoir parcouru très-attentivement, nous nous sommes demandé pourquoi M. Le Pelletier l'a intitulé : *l'Heure suprême*. En effet, nous n'avons trouvé qu'un seul article qui puisse justifier ce titre ; c'est celui où il disserte sur la résurrection des morts ou la fin du monde, laquelle doit avoir lieu, d'après lui, vers la fin du sixième millénaire, c'est-à-dire en 1896 ou 1898. Il croit, avec les *principaux commentateurs*, que les *sept trompettes* de l'Apocalypse représentent sept âges successifs de l'Eglise, à partir de sa fondation par Notre Seigneur Jésus-Christ, jusqu'au jugement dernier ; que les événements qui correspondaient au son des cinq premières trompettes sont actuellement passés ; que les événements présents sont en rapport avec la sixième trompette ; quant à la septième, que ce sera celle du jugement dernier. Il cite, pour justifier sa prédiction, plusieurs passages des saints Pères, *de la Fin des Temps*, par Pierre Lachèze et autres

[1] Voici le titre de deux autres publications du même genre : *Mois de Marie*, grec-latin, ou *Marie honorée dans les classes*, par M. Pascal. Paris, Poussielgue, 1833, in-18. — *Id.*, 2e édit. par M. l'abbé Congnet, in-18. Prix : 1 fr. 50.

auteurs. Quant au *sous-titre* de *Cycle universel*, qu'il ajoute à la troisième page, nous le trouvons plus exact, et il est facile de s'en convaincre par la simple indication des matières que son livre embrasse.

M. Le Pelletier divise son ouvrage en deux livres. Dans le premier, première partie, il traite de *Dieu*, et considère la nature, la providence et la prescience divine; dans la deuxième partie, il parle de l'*univers* : les deux premiers chapitres traitent de la tradition primitive et des phases du monde. Le troisième chapitre, intitulé : *Système universel*, est divisé en trois sections, où il examine tour à tour le monde physique, le monde moral, le monde spirituel. Le troisième partie a pour objet l'*homme* : le premier chapitre est intitulé : *Etude psychologique* ; le second : *Principe social* ; celui-ci est subdivisé en trois sections, où il disserte longuement sur le christianisme, le catholicisme et la papauté. Dans le dernier chapitre, il est question du gouvernement théocratique.

Le livre deuxième est intitulé : *Exégèse*. Il y revient sur l'universalité de la tradition primitive, et s'appuie sur les annales des peuples les plus anciens pour prouver que cette tradition est identique chez toutes les nations, et que l'on trouve partout la notion antique de la *Trinité divine*, du *premier homme*, du *serpent*, de la *chute*, du *Rédempteur promis* et du *déluge universel*. C'est la partie du livre qui nous a paru la plus solide et la mieux prouvée. Il relate ensuite les principales prophéties concernant le Christ, qu'il fait suivre d'une curieuse dissertation sur la fin du monde, qu'il croit très-prochaine.

Il est facile de comprendre, par ce court aperçu, l'importance des questions soulevées par M. Le Pelletier. La largeur du cadre de son livre demandait plusieurs volumes ; aussi l'auteur ne fait-il le plus souvent qu'effleurer son sujet, sans lui donner le développement qu'il semble naturellement exiger. Lorsqu'il traite de la Trinité, et dans son *Etude psychologique*, il émet des propositions hardies, pour ne pas employer une épithète plus sévère. Nous n'aimons pas qu'il cite, à l'appui de son opinion, quelques passages peu orthodoxes du fameux défenseur de la *Triade*, et d'autres auteurs mis à l'index, tels que *Malebranche*, etc. Nous avons trouvé l'explication de son système universel très-singulière. D'après lui, l'univers est *un* ; mais il y a dans son développement trois états successifs et distincts. Ces trois états sont le *monde physique*, le *monde moral*, le *monde spirituel*. Le monde physique, c'est le règne du Père ; le monde moral, le règne du Fils ; le monde spirituel, le règne du Saint-Esprit. Dans son essai sur le gouvernement théocratique, il soutient que c'est l'*onction* donnée par le Pape qui rend la dignité royale de *droit divin* ; que, sans cette onction, la royauté n'est qu'une usurpation, et que les peuples ne sont pas tenus d'obéir (p. 117). Souvent il se laisse aller à des digressions ; ainsi, l'article intitulé : *Catholicisme*, contient deux ou trois pages sur le sujet énoncé, et quatorze pages où il donne des détails biographiques sur les principaux hérésiarques qui ont désolé l'Eglise depuis sa naissance et sur les soi-disant philosophes ou philanthropes.

Le livre de M. Le Pelletier, selon nous, manque d'unité et d'ensemble ; c'est un assemblage de matériaux juxtaposés, qui ne sont point reliés entre eux par un ciment commun ; qui ne sont pas joints de manière à former un édifice unique, un seul tout. — Après avoir parlé de la tradition primitive dans la

deuxième partie, pourquoi revenir sur le même sujet dans son Exégèse? — Son style respire un peu trop le lyrisme, l'inspiration, une sorte de mysticisme que l'on dirait emprunté à l'école d'Alexandrie. Sa phrase est souvent longue, et n'a pas toujours la précision théologique, ce que l'on doit rigoureusement éviter quand on traite des questions qui touchent au dogme catholique. Saint Paul recommandait à son disciple Timothée de ne ne pas employer *profanas vocum novitates* (I. Tim., vi, 20). Le néologisme, en matière de religion, présente mille dangers. Nous bornerons à ces courtes observations ce que nous avons à dire sur M. Le Pelletier, nous contentant de la citation suivante pour justifier notre critique.

« L'arbre de vie qui croissait au milieu du paradis à côté de l'arbre de la » science, et dont Adam, sans sa chute, eût librement cueilli le fruit chaque » matin, c'était le *pain du ciel* qui sert à la *communion* des Anges, c'était » l'incarnation perpétuelle du Verbe, c'était le divin *effluve* qui féconde, en » le rajeunissant sans cesse au sein des enfants de Dieu, le germe de leur bon» heur et de leur immortalité.

» Eh bien! cet arbre si regrettable du paradis, dont la privation fit le dé» sespoir d'Adam, et fait encore celui de sa postérité ; cet arbre, loin duquel » l'homme, affamé d'immortalité depuis six mille ans, se dessèche et meurt » comme une fleur détachée de sa tige, l'*arbre de la vie*, en un mot, est main» tenant sur la terre à proximité de nos mains, et c'est Dieu qui, pour mettre » un terme à nos misères, l'y a lui-même apporté! Partout ses rameaux bien» faisants frappent nos regards : au frontispice de nos monuments, sur nos » places publiques, dans nos demeures ; chaque matin, il répand à profusion » sur nos sacrés parvis la manne céleste qui rend, à quiconque s'incline pour » la recueillir, et le bonheur et l'immortalité. Ce pain des Anges, cette incar» nation du Verbe, ce fruit de vie, c'est sous la forme matérielle, que le divin » *effluve* revêt pour se rendre accessible à nos corps matériels ; c'est, sous » les espèces du pain et du vin, *figure* de la chair et du sang de Jésus» Christ, c'est la *communion catholique* ; et l'arbre qui le produit, c'est la » *croix*, c'est l'arbre qui reçut le dernier soupir du Christ quand, pour dé» gager la parole qui avait fulminé contre la race criminelle d'Adam une » sentence de mort, il se dévoua lui-même pour elle, et voulut mourir comme » homme, afin que l'homme, après avoir, à son imitation, courageusement » payé son rachat à l'ange de mort, puisse ressusciter comme Dieu. » (pages 64-65).

Quoique M. Le Pelletier avance des propositions qui ne paraissent pas être toujours parfaitement orthodoxes, considérées au point de vue théologique, nous croyons devoir ajouter qu'il n'a point l'intention d'attaquer aucun de nos dogmes ; « qu'il soumet ses écrits au jugement de l'Eglise catholique, aposto» lique et romaine, qui est, à ses yeux, seule infaillible en matière de foi, » parce que seule elle est *indéfectiblement* assistée des lumières du Saint» Esprit. » Ce sont là les paroles d'un vrai catholique, et aussi on peut tirer plus d'une instruction à lire son livre. L'abbé Th. Blanc, curé de Domazan.

Versailles, Imprimerie Beau jeune, rue Satory, 28.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 98. — FÉVRIER 1854.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL

DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXVII [1].

L'Angleterre avant l'établissement de la féodalité.

N. B. — En parlant de l'époque carlovingienne, nous avions laissé en dehors les Anglo-Saxons et les Visigoths. Nous voulons maintenant réparer cette omission, pour compléter les documents que nous avons donnés sur l'état de l'Europe avant le régime féodal.

Charlemagne, quelle qu'ait été la grandeur de ses conquêtes, n'a pas étendu sa domination sur tous les pays qui ont constitué plus tard l'Europe féodale : il en est deux surtout qui ont échappé à la force de ses armes et à l'influence de ses lois : c'est la Grande-Bretagne ou l'Angleterre et la péninsule ibérique ou l'Espagne. Mais ces deux pays n'ont-ils pas eu aussi leur âge de transition entre les invasions des barbares et l'établissement de la féodalité? C'est ce qu'il nous faut examiner pour compléter l'étude de cette période historique.

§ I. — Si la féodalité a existé chez les Anglo-Saxons.

Quand on lit les publicistes allemands, il faut se mettre en garde contre leur esprit de système scientifique; quand on lit les publicistes anglais, il faut se méfier de leur esprit de système politique.

[1] Voir le chapitre 26 au n° précédent, ci-dessus, p. 7.

L'esprit public produit chez les uns des inconvénients à quelques égards semblables à ceux que l'esprit individuel produit chez les autres.

Seulement les systèmes des Allemands sont variés, tandis que les Anglais n'en ont qu'un seul : il consiste à donner à leurs libertés la consécration du temps le plus long possible; aussi les vieux écrivains insulaires faisaient tous remonter leurs institutions représentatives [1] jusqu'aux Anglo-Saxons et aux Danois.

Les Fleta, les Roger Owen, les Coke, les Selden, les Tyrrel et les Sullivan ont obéi à ce préjugé historique : Blackstone lui-même n'en est pas exempt.

Les publicistes du 19e siècle s'en sont un peu mieux affranchis : ils se sont ressentis presque malgré eux de cette tendance à l'impartialité historique qui s'est manifestée de nos jours dans l'Europe entière. Parmi eux nous citerons Reeves [2], Hallam [3], et Kemble [4].

C'est avec ces derniers guides que nous tenterons d'explorer l'histoire du droit criminel de l'Angleterre, du 7e au 11e siecle.

Déjà on a vu dans le précédent volume de nombreux parallèles des lois anglo-saxonnes avec les lois des autres peuples germaniques : il ne sera donc pas nécessaire de revenir en détail sur ces vieilles lois de la Grande-Bretagne. Il faudra seulement savoir ce que le peuple conquérant a pu emprunter, dans ses institutions, au peuple conquis.

Et d'abord, y avait-il une véritable féodalité sur le sol de la Grande-Bretagne avant la venue des Normands?

Il est hors de doute que les Anglo-Saxons et les Danois s'étaient partagé violemment les propriétés des Bretons après leurs invasions et leurs victoires [5]. Mais l'appropriation du sol ne suffit pas pour constituer une féodalité : c'est ce qui résulte déjà des études que nous avons faites jusqu'ici, et ce qui résultera plus clairement encore de celles que nous continuerons sur ce point.

[1] Ou plutôt ce qu'ils appellent leur *common-law*.

[2] *Story of the English Law;* London, 1814.

[3] *Story of middle age; — Story of the Constitutional England.*

[4] *The Saxons in England*, etc. London, Longman, 1849.

[5] Le fameux *Domesday-book* en fournit la preuve. Cette espèce de terrier général de la Grande-Bretagne présente un tableau exact de l'état de cette contrée, non-seulement sous le normand Guillaume, mais encore sous Edouard, son prédécesseur anglo-saxon.

Cependant on trouve encore chez les Saxons de la Grande-Bretagne cette parenté artificielle que des guerriers se créaient dans la bande germanique, en se dévouant héroïquement à leurs chefs [1]. C'était là le *comitat* dont parle Tacite : ce n'était pas encore le lien féodal.

Ce lien aurait-il été établi par le serment que les Ceorls [2] faisaient à leur Thane ou à leur King-lord et dont voici les propres termes : « Par Dieu à qui cette relique est sainte, je veux être bien disposé pour toi et toujours fidèle, disait l'inférieur en mettant ses mains dans celles de son chef; je promets d'aimer tout ce que tu aimes, et de haïr tout ce que tu hais, conformément aux lois de Dieu et des hommes; de ne jamais faire par mon vouloir ou mon pouvoir, par mes paroles ou mes actions, ce qui peut te nuire, pourvu que tu reçoives mon service par tous les moyens, et que tu remplisses les conditions dont nous sommes convenus, quand je me suis soumis à toi et à ta volonté [3]. »

Dans cette formule, d'ailleurs fort remarquable, il y a sans doute le germe de la réciprocité qui devait un jour faire la base de l'association féodale; mais on n'y retrouve pas la sanction de ces engagements du seigneur et du vassal, laquelle consistait

[1] Il y a à ce sujet un trait d'histoire qui jette sur l'héroïsme de ce dévouement de curieuses et sanglantes lueurs :

« *Cynehard* voulut venger sur le roi *Cynewult* la mort de son frère *Sigebyrcht*. Après trente-un ans d'exil, il revint donc avec quatre-vingt-quatre de ses partisans pour tuer ce prince. Il réussit dans son entreprise. Les officiers du roi vinrent, mais trop tard, à son secours : ils le trouvèrent baigné dans son sang. Cynehard leur offrit de leur laisser leur vie et leurs possessions s'ils voulaient se soumettre; tous préférèrent la mort, et tous furent passés au fil de l'épée.

» Le lendemain, l'ealdorman Osrie et le thane Wiverth montèrent à cheval, rassemblèrent leurs partisans et vinrent assaillir Cynehard. Ils offrirent la vie aux quatre-vingt-quatre complices de ce meurtrier mis hors la loi, s'ils voulaient abandonner sa cause. Tous refusèrent à leur tour et se firent tuer avec lui. » (*Histoire d'Angleterre* de Lingard, p. 226-227, traduction française). Ces dévouements presque fabuleux rappellent ceux de la bande germanique. Il s'en est transmis quelque chose dans l'association féodale; mais ce n'est pas non plus ce qui la constituait essentiellement.

[2] Les *ceorls* étaient les simples ingénus ou laboureurs libres.

[3] Brompt., p. 859 : *Leg. Reg. Edwardi*, *Oaths*, I. Le mot *hlaford*, que l'on traduit souvent par seigneur, *senior*, *comes*, nous semble rendu plus exactement par le mot *chef*. Plus tard, il voulut dire seigneur. Du reste, comme il y a eu beaucoup d'interpolations dans les lois d'Édouard le Confesseur, faites au temps même de Guillaume le Roux, cette formule de serment pourrait se rapporter aux temps féodaux.

pour l'un dans la perte de sa suzeraineté, pour l'autre dans la perte de son fief. Il est vrai que les lois d'Alfred punissaient la violation de ces serments sacrés de la mort ou de la proscription [1]. Cependant il y avait, dans la condition même de mutualité, que l'inférieur mettait à son dévouement, un prétexte toujours prêt pour rompre le serment par lequel il paraissait se lier d'une manière indissoluble.

Du reste, une telle association avait un caractère tout particulier qui dépendait absolument des termes du contrat fait entre deux personnes. Ces conventions synallagmatiques pouvaient se multiplier, tout en restant juxtaposées, et sans servir de bases à une association générale, destinée à embrasser dans un vaste système hiérarchique les relations des tenanciers les uns avec les autres.

Il n'y a non plus aucune conséquence à tirer du mot *Vasalli* employé dès le temps d'Alfred le Grand pour désigner les inférieurs liés ainsi à un chef commun [2]. Ce n'a été qu'une traduction latine plus ou moins fidèle du mot anglo-saxon *gesidh* (en allemand *gesell*) qui aurait été mieux rendu par le mot latin *comes*, ou par ce mot à demi barbare *gasindius*.

Si on se donne la peine de regarder au fond des choses, on trouvera que la féodalité n'était pas plus constituée en Angleterre avant l'invasion des Normands qu'elle ne l'était en France sous les derniers Mérovingiens.

En effet, la féodalité implique l'idée d'une hiérarchie, d'une succession de degrés qui descendent du sommet à la base de l'édifice social. Rien de semblable n'apparaît chez les Anglo-Saxons.

On ne rencontre pas non plus chez eux les prestations de foi et hommage, ni la mention des droits et devoirs féodaux tels qu'on les a compris et définis plus tard.

Rien donc ne limitait le pouvoir de la haute aristocratie des Anglo-Saxons, à l'égard du roi ou de l'Etat. « Si le conquérant normand, dit un historien moderne, avait échoué dans son invasion; si, au moyen de l'hommage, du droit de garde et autres limites qu'il imposa aux seigneurs par la constitution de la féodalité, il n'avait pas ramené leur puissance et leur action

[1] *Chron. saxon.*, 58, p. 33, 34, 35, 142, 143.

[2] Cet argument est employé par Lingard (traduct. française, tom. Ier, p. 510, note 2).

divergente et contradictoire à une subordination salutaire, cette situation serait devenue mortelle au roi, au peuple et à la noblesse elle-même ; c'eût été un état continuel de faction et de guerre civile, dont les Saxons n'auraient jamais pu sortir, ainsi que nous en avons vu de récents exemples dans l'histoire de l'Albanie et dans celle de la Pologne [1]. »

Il peut y avoir quelque chose de hasardé dans la manière dont cet auteur envisage l'avenir éventuel et probable des institutions anglo-saxonnes, dans le cas où elles eussent été livrées à leur développement propre et spontané et où elles n'auraient pas subi l'action d'une influence étrangère. Mais ce qui reste certain comme appréciation du passé, c'est que, dans ces temps antérieurs à la conquête normande, la féodalité n'existait pas sur le sol anglais.

Sans doute le pouvoir royal parut grandir entre les mains d'Alfred le Grand et s'améliorer dans celles d'Edouard le Confesseur. Cependant un publiciste moderne et très-estimé a pu dire avec raison : « Dans la stricte théorie de la constitution anglo-saxonne, le roi était seulement un homme de la nation, dependant de l'élection pour l'obtention de la souveraineté, et pour son maintien, de l'appui du peuple [2]. »

Il n'existait donc en Angleterre rien de semblable à cette subordination hiérarchique dont le suzerain occupait le sommet dans les monarchies féodales.

§ II. — Justice du roi et des wittenagemots.

Nous avons vu ailleurs que l'institution des paix royales, qui résumaient et garantissaient toutes les autres paix, était fondée primitivement sur ce respect profond dont la personne du roi [3] était entourée.

Chez les Anglo-Saxons, il y avait eu dès le principe des tribu-

[1] Sharon Turner, *History of the Anglo-Saxons*, vol. III, p. 129 ; Paris, 1840.

[2] « In the strict theory of the anglo-saxon constitution the King was only one of the people, dependent upon their election for his royalty, and upon their support for its maintenance. » Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 29. 1849.

[3] C'était la paix appelée *the King's Handsell*. Le principe de cette paix était que *sécurité et protection* étaient dues à tous les lieux et à toutes les personnes sur qui s'étendait ou pouvait s'étendre la main du roi (*The King's Hand*). Voir notre première partie, chap. VI ; consulter aussi Kemble, *The Saxons in England*, vol. II, chap. II, p. 39.



naux locaux, les cours des *marchés et des gaus*[1], qui répondaient au tribunal des voisins, et au *mâhl* ou placité du comte et du centenier dans la législation germanique. Mais plus tard le progrès de la paix du roi et de l'autorité qui s'attachait à sa personne, amena une plus grande centralisation dans l'administration de la justice.

Il est hors de doute que le grand Alfred établit sur les juges de ses états une surveillance sévère[2]; pour prendre connaissance de la manière dont ils rendaient la justice, il employa le mode usité dans l'empire des Francs, et nomma des commissaires à l'instar de nos *Missi* pour les inspecter dans l'exercice de leurs fonctions. Cependant cette nomination de commissaires n'impliquait pas le droit de prendre connaissance du fond même de l'affaire, et de la juger en appel ou faire réviser la sentence de première instance devant la cour du roi. C'était plutôt une intervention de l'autorité royale qui pouvait avoir plusieurs raisons de s'exercer d'une manière utile et efficace. D'abord, il arrivait souvent que les nobles et même les non-nobles résistaient aux mesures d'ordre public que les *Ealdormen* et les *Gerefa* voulaient faire exécuter en vertu des décisions prises par les wittenagemots[3] : alors le roi soutenait ces mesures par les armes, et faisait exécuter par la force les jugements qui n'obtenaient pas une soumission volontaire.

Il pouvait aussi y avoir de la négligence dans l'administration de la justice, de la connivence avec des criminels ou des parties poursuivies[4]. Dans ces cas, et même dans celui de simple déni de justice[5], le roi avait le droit d'intervenir, *jure imperii*. Il était bien clair en effet que quand le premier officier du comté, par ses violences ou sa prévarication, empêchait que les lois du pays n'eussent leur libre cours, il n'y avait plus que le roi qui pût réprimer de tels attentats; à la couronne appartenait alors

[1] *Mark and gà courts*, ibid., vol. I, chap. II et III.

[2] On ne croit pas pourtant qu'il allât jusqu'à les faire pendre pour simple négligence dans l'exercice de leurs charges, comme le rapporte une vieille tradition.

[3] *Annales* d'Asser, citées par Kemble, *The Saxons in England*, tome II, p. 43. On sait que les *wittenagemots* étaient les réunions annuelles de *thanes* et d'évêques, qui avaient de grands rapports avec les *concilia* du continent ou les assemblées générales de Charlemagne.

[4] Inæ *leg.*, I-36, Canciani, vol. IV, p. 239.

[5] Il est remarquable que quiconque en appelait au roi, avant d'avoir éprouvé un déni de justice dans sa juridiction locale, était puni d'une forte amende. Æthelst. *leg.* I-3, *id.*, *ibid.*, p. 260-261, et Edg. reg. *Leg. politicæ*, II-2, *id.*, *ibid.*, p. 273.

de punir le magistrat prévaricateur par la privation de son office, ou, s'il ne voulait pas accepter sa disgrâce, de lui déclarer la guerre et de le chasser du royaume comme perturbateur de la paix publique [1].

Le droit de grâce du roi ne pouvait s'exercer que dans le même cercle que son droit de justice ou d'intervention. Les mêmes lois qui l'autorisent à frapper de destitution ou d'une peine plus grave le *Gerefa* ou *præfectum provinciæ* ajoutent ordinairement, *à moins qu'il ne veuille lui pardonner* [2].

Mais à mesure que le pouvoir royal grandit et se consolida parmi les Anglo-Saxons, d'une part la justice tendit de plus en plus à se centraliser entre ses mains, d'autre part les lésions ou crimes prirent la couleur d'offenses envers l'Etat, et finirent par être soumis à des punitions plus sévères que les amendes ou compositions qui composaient primitivement toute la pénalité anglo-saxonne. Alors ces lésions s'appelèrent forfaitures (*forfeitures*) parce que le coupable perdait (*foris faciebat*) tous ses châteaux et toutes ses possessions, qui étaient confisqués au profit du roi. C'est la peine qui déjà avait été jointe par Ina à la peine capitale dans le cas où la paix était rompue en présence même du roi et dans son propre palais [3] : Alfred appliqua l'une et l'autre au crime d'attentat avec trahison commis par tout sujet contre la vie de son roi, et par tout inférieur ou serviteur contre la vie de son supérieur ou de son maître [4].

Il y avait également confiscation des biens de tout noble ou thane qui donnait un refuge sous son toit à un voleur ou à un brigand [5].

De même, si un seigneur manquait trois fois de suite à assister à l'assemblée générale (du comté), il tombait en forfaiture [6]. Il en était de même quand il rompait la paix publique,

[1] Æthelst., *leg.* II-26, *id.*, *ibid.*, p. 263, et Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 46.

[2] *Nisi eum condonare velit.* Inæ, *leg.* I-36, jam cit.

[3] Si quis in regia domo pugnet, perdat omnem suam hæreditatem, et *in regis sit arbitrio, possideat vitam aut non possideat* (In. *leg.*, art. 6. Canciani, p. 236). Pour ce qui concerne la peine capitale, cela a plutôt l'air d'une formule comminatoire que d'une loi pénale proprement dite. Le roi devait faire presque toujours grâce de la vie. La loi d'Alfred semble plus sérieuse.

[4] Ælfr. *leg.* I, 4, *de proditione domini.* Canciani, vol. IV, p. 247.

[5] Æthelst., I, 3, Canciani, p. 261, et Thorpe, I, 200.

[6] Æthelst., I, 20, *de eo qui a concilio abfuerit* (Canciani, p. 262, et Thorpe, p. 1,



et faisait des excursions au delà des frontières de ses domaines [1].

Un recueil nouvellement édité en Angleterre, le *codex diplomaticus* [2] fait connaître plusieurs cas particuliers où ces lois de forfaiture furent appliquées.

Ainsi, un certain Elfric enlève par la force à une veuve appelée Eadfled une grande partie de ses possessions; « une assemblée provinciale composée de thanes et d'évêques se réunit à Cyrneceastre, condamne Elfric comme coupable de lèse-majesté, le chasse de la province et adjuge ses biens au roi d'un consentement unanime [3]. »

On pourrait citer beaucoup d'autres faits de brigandage, de trahisons et même de désordres de mœurs punis de la même peine. On trouve entre autres une lady condamnée à la confiscation de ses biens pour cause d'incontinence [4].

Nous rapporterons encore les exemples suivants comme pouvant donner lieu à des remarques particulières.

« Vers l'an 900, Helmstan s'étant rendu coupable de brigan-» dage, eut ses biens saisis et ses châteaux confisqués au profit » du souverain, par le *gerefa* Lauwulf : car Helmstan était » l'homme du roi. Seulement Ordlaf lui reprit une terre qui lui » appartenait et qu'il ne lui avait cédée qu'à titre précaire, car » celle-là ne pouvait pas tomber en forfaiture [5]. »

Cependant il est question ailleurs d'un thane dont les terres

210). La moitié des biens était donnée au roi, l'autre moitié aux seigneurs du lieu qui l'avaient aidé dans son expédition.

[1] Kemble, I, 12, 13, 58, 67, 78, 84 (Canciani, p. 304, et Thorpe, p. 220, 228, 258, 264, 310, 312, 420, 422, *Ancient laws and institutes of England, With a Glossary*, 1841).

[2] *Codex diplomaticus ævi saxonici*, opera J.-M. Kemble, vol. VI.

[3] Has terrarum portiones Ælfric cognomento puer a quadam vidua Eadfled appellata violenter abstraxit, ac deinde cum in ducatu suo contra me et contra omnem gentem meam reus existeret, et hæ quas prænominavi proportiones et universæ quas possederat terrarum possessiones meæ subactæ sunt ditioni, quando ad synodale conciliabulum ad Cyrneceastre universi optimates mei simul in unum convenerunt et eumdem Ælfricum majestatis reum de hac proemia (provincia) profugum expulerunt et universa ab illo possessa mihi jure possidenda omnes unanimo consensu decreverunt (*Cod. politicus*, n° 1312). Nous nous sommes permis d'abréger un peu dans notre traduction les longs développements de style habituels aux chancelleries royales du moyen âge.

[4] *Cod. diplomaticus*, n° 328, et Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 51, et la note au bas de la page.

[5] *Cod. diplomaticus*, n°s 601, 1090, et Kemble, *id.*, *ibid.*

avaient été *forfaites* au profit du roi pour fait d'adultère, *quoiqu'il tînt ces terres à bail de l'évêque de Winchester.* Ces expressions mêmes prouvent qu'il était tout à fait extraordinaire de passer outre, en pareille circonstance, à la confiscation des biens par la couronne. Cela tient probablement à la nature même du crime : l'Eglise voulait en favoriser la punition par tous les moyens, même à ses propres dépens.

Les terres qu'un seigneur laissait incultes et inhabitées, et qu'il abandonnait sans permission, étaient également confisquées par le roi : dans ce temps où la population était peu nombreuse, et où le pays était souvent désert, toute concession, soit à titre patrimonial, soit à titre précaire, ne devait pas rester stérile dans les mains à qui elle était confiée. Autrement elle devenait nulle de plein droit [1]. C'est la règle que suivent encore aujourd'hui les gouvernements qui veulent fonder et étendre des établissements coloniaux.

Maintenant ces confiscations était-elles décrétées arbitrairement par le roi? Cela est bien difficile à admettre dans un pays où le pouvoir de la couronne semblait presque toujours soumis à un contrôle sévère de la part de l'aristocratie territoriale et ecclésiastique. Il y a même plus : il semble qu'il y avait des préventions contre la cour des hommes du roi siégeant à Londres, et qu'on préférait généralement la justice du comté vers les derniers temps de la monarchie anglo-saxonne. Quand l'intervention et l'influence de la couronne dans l'administration de la justice devinrent plus sensibles, voici à quoi elle se borna. Le roi envoyait à la cour compétente la recommandation de prendre connaissance de l'affaire : il le fit probablement pour la première fois dans le cas où un de ses tenanciers en *soccage* fut impliqué dans une affaire de propriété devant l'assemblée de comté, tandis que l'autre partie était un propriétaire libre; alors le procès des deux nobles adversaires devait se juger, non devant la cour du roi, mais devant leurs pairs de la centenie ou du comté [2]. »

[1] *Cod. diplomaticus*, n° 1035 et n° 1078; dans ce dernier numéro il est question de l'ealdorman Wulfhère, qui subit l'exil et la confiscation des biens pour avoir abandonné son duché sans permission.

[2] Kemble, *The Saxons in England*, p. 46 et 47. Nous avons reproduit ici les expressions de ce savant auteur, autant que le génie si divers des deux langues a pu nous le permettre. Il faut voir dans l'ouvrage lui-même par quel luxe de cita-



Quelquefois le *witenagemot* ou le *concilium*, composé des évêques et des thanes supérieurs du royaume [1], se constituait en haute-cour, et évoquait des affaires importantes par elles-mêmes ou par le rang des accusés. En 1002, quand on confisqua, comme nous venons de le dire, les biens d'une duchesse ou lady pour cause d'incontinence, cette sentence fut prononcée par le witenagemot [2]. C'était ce qu'on appelait *vulgaris traditio*. Il y a lieu de croire que dans cette circonstance, les évêques, membres du witenagemot, furent les auteurs principaux de la sentence de rigueur prononcée contre la grande dame qui avait déshonoré son nom. On reconnaît là l'esprit de l'Eglise, toujours prête à réprimer les scandales, et à donner à tous, aux grands comme aux petits, de hautes leçons de moralité.

Mais dans la plupart des cas, ces assemblées, plus politiques que judiciaires, se ressentaient, même quand elles se constituaient en cours de justice, du caractère qui dominait en elles. On leur déférait principalement des crimes politiques. C'est un *witenagemot* qui eut à juger Alfred pour crime de rébellion contre Ædelstan, et qui condamna l'accusé à la confiscation de ses biens au profit du roi [3]. Un autre procès non moins célèbre s'agita devant la même juridiction sous le règne du roi Édouard. C'était en 1048 [4]; Eustache, comte de Boulogne, beau-frère du roi, était venu lui rendre une visite. Arrivé à Douvres, il demanda avec une arrogance impérieuse aux habitants de la ville des provisions pour son cortége et pour lui; et comme on ne s'empressait pas de lui donner satisfaction, ses compagnons irrités tuèrent un Anglais. Ils eurent à leur tour plusieurs des leurs massacrés par les habitants. Le comte excita lui-même alors ses chevaliers à la vengeance, et passa au fil de l'épée non-seulement des hommes inoffensifs, mais même des femmes, et foula de malheureux enfants sous les pieds de ses chevaux. Indigné de cette brutalité féroce, le peuple courut aux armes et chassa le comte de Boulogne et ses troupes après leur avoir fait éprouver de grandes pertes [5].

tions et de preuves il appuie son opinion. — Nous reviendrons dans le § suivant sur l'administration locale de la justice dans les provinces.

[1] Sharon Turner, tom. III, p. 131, et Kemble, tom. II, p. 237.

[2] Kemble, id., p. 228.

[3] *Cod. diplomaticus*, n° 1112.

[4] Et non en 1051, comme le dit Sharon Turner.

[5] Sharon Turner, tom. II, p. 222, édit. de Baudry, Paris, 1840.

Le comte, qui eut beaucoup de peine à échapper aux poursuites des vainqueurs, vint à Glocester, où Édouard tenait sa cour, se plaindre des mauvais traitements qu'il venait d'essuyer. Le roi commanda alors au thane Godwin, comte de Kent, de rassembler une armée et d'aller infliger une punition exemplaire aux bourgeois qui avaient osé faire un pareil affront à un prince allié à la maison du souverain. Mais ce vieil homme d'État apprécia ces scènes populaires sous un jour tout différent; il trouva sans doute qu'il n'y avait aucune raison de punir les habitants d'une de ses meilleures villes pour un acte de légitime défense, surtout si l'on considérait que ç'avait été en même temps une sévère leçon pour ces aventuriers étrangers, qui abusaient de la faiblesse d'un prince incapable, et qui dominaient tout le pays. Il refusa donc nettement la mission qui lui était confiée, et il se retira de Glocester pour aller rejoindre ses fils Harald et Swegen qu'il avait laissés dans son comté avec des forces considérables.

Alors le roi fait venir des comtés du nord de puissants renforts, et l'affaire menace de se terminer d'une manière sanglante [1]. Les préparatifs de défense de Godwin et de sa famille sont dépeints comme des actes de révolte et de félonie, et ce qui met le comble au ressentiment du roi, c'est la demande que fait ce seigneur du renvoi des étrangers qui sont devenus les seuls ministres de la couronne.

Cependant, pour maintenir la paix, on consent à échanger des otages de part et d'autre, et un witenagemot extraordinaire est convoqué dans le délai de quinzaine (le 21 septembre 1048), pour prendre connaissance de ce procès. Quand le comte de Kent arrive à Southwarck, il y trouve des forces imposantes réunies sous le commandement de ses ennemis : la désertion se met parmi les troupes de Godwin, et lorsque les otages qu'il a reçus lui sont redemandés, il se voit hors d'état d'en refuser la restitution. Il est ensuite assigné ainsi que son fils Harald à comparaître devant le witenagemot, et à se tenir prêt à y répondre aux interrogations qui lui seraient adressées sur sa conduite. L'un et l'autre demandent un sauf-conduit pour aller à l'assemblée et pour en revenir; ce sauf-conduit leur est refusé. Ils déclarent aussitôt ne pas vouloir comparaître devant le witenagemot :

[1] Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 230.

alors cinq jours leur sont donnés pour quitter l'Angleterre [1].

Il est probable que l'on suivit à leur égard les formes les plus strictes de la procédure de cette époque : seulement, la composition de l'assemblée était telle qu'une bonne et impartiale justice devenait impossible. On peut en dire autant en sens inverse, d'un autre witenagemot tenu à Londres lorsque Godwin fut revenu en Angleterre, et que, placé à la tête d'une espèce d'insurrection générale de tout le pays, il se fut trouvé en mesure de dicter des conditions à la couronne, au lieu d'en recevoir. Stigand, archevêque de Cantorbéry, avait engagé le roi à céder aux circonstances, à laisser renvoyer ses favoris normands et à ne pas s'opposer à ce que Godwin se fît réhabiliter. Aussi quand ce seigneur comparut devant le witenagemot, il fut admis à se purger par serment, suivant la coutume du moyen âge, du crime pour lequel il avait été banni d'Angleterre; sur sa demande, non-seulement on prononça son acquittement et sa réintégration dans ses honneurs et ses dignités, mais encore on condamna les favoris français à l'expulsion et à la mise hors la loi (*outlawry*) [2].

« On pourrait encore citer, dit le savant publiciste auquel nous » avons principalement emprunté ce récit, bien d'autres exemples d'*outlawry*, de sentences plus rigoureuses et non moins » aveugles rendues par la haute-cour du witenagemot. Comme » ces assemblées étaient presque toujours le résultat des dissen- » sions civiles, elles présentaient plutôt le spectacle de l'asservis- » sement aux passions accusatrices d'une majorité irrésistible, » que celui des délibérations calmes et impassibles d'un véritable » tribunal [3]. »

Cette observation est d'une vérité frappante, et elle pourrait bien ne pas être restreinte dans son application aux *witenagemots* des Anglo-Saxons pendant les 10e et 11e siècles. Quel que soit le nom qu'aient pris en Angleterre, en Espagne, en Allemagne ou en France ces assemblées politiques; qu'on les ait appelées parlements, cortès, diètes, états-généraux ou convention nationale, presque toujours, quand elles se sont constituées en cours de justice, elles n'ont fait que donner complaisamment le sceau de

[1] *The Saxons in England*, tom. II, p. 231, et *Histoire de la conquête d'Angleterre par les Normands*, d'Augustin Thierry, tom. 1er, pag. 244 et suivantes.

[2] Ce witenagemot, que Sharon Turner place en 1052, est reporté en 1055 par Kemble, qui a puisé aux sources et principalement dans le *Codex diplomaticus* (*The Saxons in England*, tom. II, p. 231-232).

[3] Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 232.

la légalité aux implacables exigences d'une faction triomphante.

Si le fond pouvait être sauvegardé par la forme, les *witenagemots* auraient offert, dans les règles et les usages qui présidaient à leurs convocations et à leurs sessions, des garanties extérieures que l'on ne trouve pas toujours dans nos assemblées modernes. Voici quelle était à cet égard la marche ordinairement suivie.

Dans les occasions ordinaires, le roi invitait ses witanes [1] à venir recevoir ses communications souveraines à Noël ou à Pâques, dans l'une de ses résidences habituelles, aussi bien pour tenir *cour plénière* que pour dépêcher les affaires courantes. Dans des circonstances extraordinaires et exceptionnelles, il publiait des proclamations qui expliquaient la nature et l'urgence des intérêts à débattre ou des causes à juger, en indiquant le moment précis où commencerait et le lieu où serait tenue l'assemblée. Avant de se réunir, les witanes commençaient leur session par l'assistance au service divin, et par une profession de foi formelle d'adhésion à la religion catholique [2]. Le roi leur apportait ensuite ses propositions sur lesquelles ils délibéraient et qu'ils pouvaient accepter, amender ou rejeter.

Les baillis royaux ou les officiers spécialement désignés pour ce service, transportaient dans les divers comtés les décrets du *witenagemot*, et ils demandaient à tous les hommes libres de donner des gages [3] de leur obéissance à ces décrets. Il est probable qu'une pareille remise de gages était facultative dans le principe, et qu'elle était sollicitée comme un acquiescement, une confirmation du peuple consulté en détail sur les résolutions de ceux qui avaient stipulé pour lui et en son nom. Plus tard, ces remises de gages devinrent obligatoires, et ce fut de la part du roi et des grands une manière d'amener peu à peu le peuple à abdiquer son ancienne souveraineté législative [4].

C'est comme si, en France, chaque province avait eu à confirmer les lois votées par les états-généraux [5]. Souvent ces recon-

[1] *Witan* aurait la même racine que *Weise, sage*, et *gemot, assemblée*.

[2] *Cod. diplomaticus*, nº 1019.

[3] *Wed* ou *Wedd, Vadium*.

[4] Davoud-Oglou, *Histoire de la législation des anciens Germains*, tom. II, p. 286-287.

[5] Cela explique peut-être aussi comment des différences originaires de législation se conservaient dans les divers pays de l'Angleterre; comment il y avait une *loi de Kent*, une loi de *Mercie*, une loi de *Wessex*, etc. Même avant la féodalité, la loi était fractionnée par districts plutôt que par nations.

naissances se faisaient dans des assemblées ou conciles provinciaux. Tel fut le concile de Feversham, tenu par les évêques et les *gerefas*, par les nobles[1] et les vilains de Kent, et qui décida, sur la proposition des *witanes* ou *missi* du roi, qu'il acquiescerait aux décrets du concile de Greatanleage.

D'après le préambule des *judicia civitatis Londoniæ*, par lequel Æthelsthane promulgue cette ordonnance, on voit qu'elle a été délibérée par les évêques et les *gerefas* qui appartiennent à la curie de Londres, et qu'elle a été confirmée avec *wedd* dans les *fridh-gegylda* (assemblées de paix) composées aussi bien d'*eorlises* que de *ceorlises*, *nobiles* et *vilani*[2].

L'article 10 de cette même ordonnance charge tout *gerefa* (*præfectus*), de prendre pour sa *shire*, comté, l'engagement que tous se conformeront à la paix et aux lois décrétées dans les quatre conciles de Greatanleage, d'Exeter, de Faversham et de Dhunresfeld[3].

On cherchait ainsi à rattacher à l'ordre public par les liens les plus forts toutes les classes du peuple. Mais c'était presque toujours en vain, et Æthelstane lui-même se plaignait de ce que « les gages donnés et les serments prêtés au roi et à ses witanes » étaient sans cesse méconnus, ce qui était aussi scandaleux aux » yeux de la religion que honteux au point de vue de l'honneur » du monde[4]. »

C'était donc, chez ces derniers rois anglo-saxons, successeurs du grand Alfred, la même impuissance que chez les faibles descendants de Charlemagne.

§ III. — Ealdormen et évêques.

Si l'on examine comment furent gouvernées les provinces ou comtés de la vieille Angleterre du 7e au 11e siècle, on trouve placés à leur tête de grands officiers appelés *ealdormen* ou *duces*. Le mot *heretoga*[5] est quelquefois employé pour exprimer litté-

[1] Nous rendrons *eorl*, *eorlise* non par *comites*, comme Canciani, mais par *nobles*. C'est le véritable sens que ce mot avait alors, suivant *Kemble*, tom. 1er, p. 135. Jarl, dans le Rigsmal, est représenté comme l'auteur de toute noble race.

[2] Canciani, volum. IV, p. 265. — Kemble, tom. II, p. 233.

[3] Canciani, id., ibid., p. 267.

[4] Quia juramenta et vadia, quæ regi et sapientibus data fuerunt, semper infracta sunt et minus observata quam Deo et sæculo conveniant. (Æth., III, § 3; Thorpe, 1, 118.)

[5] En allemand, *herzog*.



ralement *conducteur d'armée* (*here* armée, *toga* conducteur). Mais la qualification d'*ealdorman* prévalut pour signifier duc ou gouverneur de province (*præfectus, tribunus*), quoique dans le principe *ealdor* ou *aldor* ne désignât que le premier rang dans le pays, sans attribution d'aucunes fonctions spéciales [1].

Les *ealdormen* n'étaient pas héréditaires [2] : ils étaient choisis par le roi, parmi certaines familles princières, avec l'assentiment de la haute noblesse du pays. Après avoir reçu l'investiture de leur souverain, ils se faisaient reconnaître par tous les thanes de la contrée [3].

Les ealdormen étaient chargés de maintenir la *paix* dans leurs gouvernements : 1° par une bonne police administrative; 2° par les armes, en repoussant les invasions au dehors et en réprimant les séditions au dedans; 3° par la justice, en punissant sévèrement toutes les atteintes portées à l'ordre public et à la sécurité privée.

Dans l'exercice de la dernière de ces trois grandes fonctions, ils étaient particulièrement assistés par l'évêque du diocèse : « Que deux fois par an, dit le roi Edgar, se tienne l'assemblée » du comté; que l'évêque et l'ealdorman y président; que l'un » y dise la loi de Dieu, et l'autre la loi du monde [4]. » L'ealdorman avait la suprématie sur tous les officiers de justice, gerefas, baillis, baillis de forêts, etc.; il exerçait sur eux un droit d'inspection et de surveillance. La rupture de la paix, en sa présence ou dans sa demeure, était punie d'une amende de cent schellings et de deux cent vingts si cette atteinte à la paix avait eu lieu après l'ouverture et dans l'enceinte de sa cour judiciaire [5]; car alors c'était la justice elle-même dont il devenait le représentant, qui était bravée et outragée dans sa personne.

Dans son comté, l'ealdorman n'avait aucun personnage qui

[1] Nous avons dit ailleurs que *ealdor* ou *aldor* avait la même origine et la même valeur que le mot *senior*, seigneur. C'est l'idée de l'autorité et de la suprématie empruntée à l'idée de l'âge, ce qui n'empêchait pas que l'*ealdor* ou le *senior* ne fût souvent plus jeune qu'un grand nombre de ses subordonnés.

[2] On ne cite qu'un ou deux exemples de fils ayant succédé à leur père.

[3] Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 147-148. Cet auteur réfute un passage des lois attribuées à Edouard le Confesseur, d'où il serait résulté que les fonctions d'*ealdorman* auraient été primitivement soumises à l'élection populaire.

[4] Edg. *leg. polit.*, art. V. Canciani, vol. IV, p. 207. Mêmes disposit. *Leg.* Knut, § II, art. XVII. — Canciani, p. 305.

[5] Leges Aelfr., art. XV et XXXVIII.

lui fût supérieur, si ce n'est l'archevêque[1] : l'évêque était son égal, et il devait en outre, dans ce temps où le haut clergé et la haute noblesse ne formaient qu'un seul et même corps, être le conseiller intime de ce magistrat. Il arrivait quelquefois que l'ealdorman, impatient du joug de l'Église, abusait de son pouvoir pour satisfaire ses passions, et devenait le tyran de son comté : alors, si le roi ne voulait ou ne pouvait pas réprimer cette tyrannie, l'évêque intervenait par l'emploi des armes spirituelles en faveur du pauvre peuple opprimé ; il se formait sous ses auspices une ligue de tous les officiers de justice inférieurs contre leur chef coupable, et quelquefois la réaction contre d'intolérables excès allait au delà de ce qu'avait voulu et réclamé ce défenseur sacré des droits populaires. C'est ainsi qu'en 780, les nobles gerefas et les hauts baillis du Northumberland se liguèrent avec l'assentiment du roi Elfwald, pour se venger de Beorn, leur ealdorman ; ils l'assiégèrent et le brûlèrent dans sa maison, et cet acte de haute justice fut approuvé par Elfwald que l'histoire nous dépeint comme un roi équitable et pieux.

On admet généralement aujourd'hui que l'union du pouvoir judiciaire et du pouvoir sacerdotal est une condition indispensable de tout état social peu avancé, et les auteurs anglais les plus hostiles au catholicisme reconnaissent « que le clergé an-
» glo-saxon fut un médiateur permanent entre le riche et le
» pauvre, entre le puissant et le faible, et qu'à son éternel hon-
» neur il a parfaitement compris et accompli les devoirs de
» cette noble position. Ce n'était qu'à lui qu'il était donné d'ar-
» rêter la main trop rude du pouvoir, de mitiger la juste sévé-
» rité des lois, de glisser des lueurs d'espérance dans l'âme du
» serf, de trouver une place dans le monde et des secours de
» tout genre pour l'être abandonné dont l'Etat ne reconnaissait
» pas même l'existence[3] . »

Il était donc très-heureux pour la société de cette époque que

[1] L'archevêque était assimilé au prince du sang.

[2] *Chron. Sax.*, Simeon, ann. 779-780, et Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 135-136.

[3] That they existed as a permanent mediating authority between the rich and the poor, the strong and the weak, and that to their eternal honour, the fully comprehended and performed the duties of this most noble position. To none but themselves would it have permitted to stay the strong hand of power, to mitigate the just severity of the law, to hold out a glimmering of hope to the serf, to find a

le haut clergé partageât l'influence politique avec l'aristocratie des grands propriétaires et des officiers de la couronne. Nous avons vu que cette influence était souvent prépondérante dans les witenagemots; elle l'était plus encore dans les cours judiciaires des provinces. Là le clergé avait naturellement succédé au pouvoir immense qu'avait eu le sacerdoce païen dans la vieille Germanie du nord, et qu'il avait continué d'exercer chez les Saxons, les Pictes et les Angles qui avaient conquis et peuplé la Grande-Bretagne [1]. Dans les causes ordinaires, l'évêque était assesseur de l'*ealdorman* dans la cour du comté; le prêtre l'était du *gerefa* ou bailli inférieur dans la cour de la centenie. Au sein des villes, le pouvoir judiciaire se trouvait réparti entre les gyldes ou corporations de bourgeois, les officiers du roi et la cour de l'évêque [2]. Mais dans cette répartition, presque toujours inégale, c'était l'évêque qui avait la puissance prépondérante. Enfin, certaines causes *ratione personæ aut materiæ*, étaient réservées aux synodes purement ecclésiastiques ou aux cours de chrétienté; et sous prétexte de compétence pour tout ce qui concernait le *for intérieur*, la juridiction pénitentielle au 8e et au 9e siècle était encore plus étendue dans l'heptarchie anglo-saxonne que dans le royaume carlovingien [3].

Aussi, d'une part les juridictions civiles et ecclésiastiques ne furent pas, à vrai dire, séparées en Angleterre jusqu'après la conquête des Normands [4]; d'autre part, le pouvoir moral du clergé sur toutes les classes de la nation, sur les grands et jusque sur les rois, fut en quelque sorte sans limites.

Pour ne pas tomber dans des redites, au sujet d'une matière que nous avons traitée assez longuement, nous nous contenterons de citer ici, en matière de discipline pénitentielle, deux traits de vigueur apostolique qui honorent

place in this world and a provision for the destitute, whose existence the state did not even recognise. (Kemble, *the Saxons in England*, p. 375, t. II.)

[1] Omnis itaque concionis illius multitudo ex diversis partibus coacta, primo suorum pro avorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia. Hucbald, *vita Lebwini*, cap. XII.

[2] Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 319.

[3] Canciani, *Barbarorum leges antiquæ*, modus imponendi pœnitentiam, vol. IV, p. 279 et seq.

[4] The civil and ecclesiastical juridictions were, it is well known, not separated in England until after the conquest. (Kemble, *The Saxons in England*, tom. II, p. 384.)

au plus haut degré saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry.

Un ealdorman du nord de l'Angleterre avait épousé sa parente ; Dunstan l'avertit plusieurs fois de rompre ces nœuds illégitimes. Comme ces avertissements restaient sans effet, Dunstan interdit à ce seigneur l'entrée de l'église et lança contre lui les foudres de l'excommunication. L'ealdorman appela à Rome de cette sentence, et obtint du Saint-Siége un bref qui ordonnait au saint archevêque de l'absoudre de toute censure et de lui rouvrir la porte du sanctuaire. Dunstan répondit qu'il n'obéirait à cette injonction que quand lui-même aurait obtenu satisfaction de son pénitent. Alors le noble Saxon, vaincu par la fermeté du prélat, consentit à rompre son mariage ; il se dépouilla de tous les insignes de ses dignités et de son rang, et vint nu-pieds, revêtu d'habits de laine, au milieu du concile d'Angleterre, se prosterner en pleurant et en gémissant aux pieds de l'archevêque Dunstan, qui lui donna seulement alors l'absolution de ses fautes [1].

Peu de temps après, le roi Edgard, plus coupable encore que cet ealdorman, conçut, pour une jeune fille de bonne naissance, une passion coupable. La noble demoiselle, pour se mettre à l'abri de ses poursuites, était entrée dans un monastère et avait pris le voile de religieuse. Edgard ne respecta ni l'inviolabilité de cet asile, ni la sainteté de cet habit : il abusa de la force pour briser tous ces obstacles et pour satisfaire ses désirs impurs. Saint Dunstan, à cette nouvelle, ressentit une amère douleur ; il vint sur-le-champ trouver le roi, qui, comme à l'ordinaire, lui tendit la main pour le faire asseoir sur son trône ; mais l'archevêque retira sa main, et lui dit en lui lançant un regard indigné : « Vous oseriez de votre main souillée toucher la main qui » a immolé le fils de la Vierge, après avoir enlevé à Dieu une » vierge qui lui était destinée ! Vous avez corrompu l'épouse du » Créateur, et vous croiriez apaiser le serviteur et l'ami de l'é- » poux par de vaines marques de respect ! Je ne veux pas être » l'ami d'un ennemi de Jésus-Christ. » Le roi, frappé de ces reproches inattendus comme d'un coup de foudre, se jette aux pieds du prélat, avoue humblement son crime, et lui demande pardon. Dunstan le relève en confondant ses larmes avec les siennes ; mais mêlant la rigueur à la miséricorde, il lui impose

[1] *Vita sancti Dunstani*, ap. Surium, die 19 maii.

une pénitence de sept ans, qui consistait dans de grandes aumônes et dans un jeûne de deux jours par semaine. De plus, il ordonne à son royal pénitent de fonder un monastère de filles *pour rendre à Dieu plusieurs vierges au lieu d'une.* Edgard exécute fidèlement toutes ces prescriptions et n'obtient son absolution qu'à ce prix [1].

Ainsi les crimes qui auraient échappé à toute répression humaine n'échappaient pas à la répression de l'Eglise.

Au surplus Edgard, en se soumettant ainsi à une pénitence méritée, n'abaissait pas dans sa personne la majesté royale, comme l'avait fait sur le continent Louis le Débonnaire, qui était devenu le jouet d'une faction politique parée de prétextes religieux. Ces témoignages de repentir et de piété sincères ne faisaient qu'honorer un prince aux yeux des peuples fidèles. Du reste, en Angleterre comme dans l'empire des Francs, les pénitences religieuses venaient en aide à l'insuffisance de la pénalité. C'est ainsi que le roi Edmond, pour apaiser les guerres privées ou les querelles particulières, dispensait les parents du meurtrier d'entrer dans sa querelle et s'interdisait de le recevoir dans son palais et de lui accorder aucun pardon, avant qu'il eût satisfait aux parents du mort par une compensation, et à *l'Eglise par la pénitence qui lui serait imposée par son évêque* [2].

Grâce à cette intervention de l'Eglise dans les querelles particulières, autorisée et réclamée par les lois de l'Etat, l'idée d'un nouveau droit s'introduisait dans les esprits et prenait racine dans les mœurs. Le fait de meurtre par vengeance cessait d'être un délit privé qui s'effaçait par le seul arrangement avec la victime ou la famille lésée. La nécessité d'une autre expiation était admise. La société civile elle-même ne pardonnait au meurtrier qu'après qu'il avait désarmé la colère du Ciel. Il devait arriver dès lors que quand elle aurait relégué la juridiction ecclésiastique dans le domaine du for intérieur et que les peines pénitentielles seraient tombées en désuétude, elle-même exigerait des expiations directes et bien autrement sévères. C'était un premier pas fait vers une révolution complète dans le système de la pénalité.

Cette révolution s'accomplit en effet après la conquête de

[1] *Vita sancti Dunstani*, apud Surium; Fleury, *Hist. ecclésiastique*, ann. 969; Chardon, *Histoire des sacrements*, tom. III, p. 453.

[2] Canciani, *leg. Edmundi*, p. 270, art. I et IV.



l'Angleterre par les Normands. On vit alors se séparer peu à peu la juridiction ecclésiastique de la juridiction civile, et s'établir des lois pénales, non-seulement rigoureuses, mais sanguinaires et féroces. On put juger alors ce que gagnait l'humanité à substituer au régime de la force morale celui de l'intimidation matérielle !

ALBERT DU BOYS.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XI [1].

THÉORIE DE SPINOSA.

L'on sera sans doute très-surpris de nous voir placer au rang des philosophes qui ont essayé d'organiser un système de morale un homme, comme Spinosa, qui a fait du bien et du mal la négation la plus audacieuse, la plus insensée qui fut jamais. Mais, comme Spinosa parle souvent de droit et de devoir, de lois et de vertus, comme il a toujours prétendu conserver intactes les lois divines et humaines, et qu'il a fait tous ses efforts pour concilier son système avec la morale et la religion, quelqu'un peut-être pourrait croire possible de reprendre en sous-œuvre sa théorie morale, et de la faire cadrer avec le système commun de la philosophie. Il devient donc nécessaire d'étudier cette théorie morale en elle-même, d'examiner s'il est possible de la détacher du système incohérent et absurde auquel Spinosa l'a rattachée, et enfin, cette séparation fût-elle possible, quelle serait la valeur d'une semblable théorie.

Aux yeux de la conscience, aux yeux du genre humain, au sentiment commun même de la partie saine des philosophes, la liberté de l'homme, la réalité du bien et du mal, et l'exis-

[1] Voir le chapitre x au n° précédent ci-dessus, page 24.

tence de la morale, de la vertu et du vice, du droit et de la loi, ont toujours été des vérités qui s'impliquent et se supposent mutuellement. Il en est tout autrement aux yeux de Spinosa.

L'homme n'est pas libre, d'après Spinosa, pas même de cette liberté qu'il accorde à Dieu, et qui n'est qu'une inévitable nécessité[1]; le sentiment si énergique de cette liberté, sentiment que l'on peut dire universel, et que Cicéron n'eût pas fait difficulté de déclarer une *loi de notre nature*, il le déclare le fruit du préjugé, de l'ignorance et de l'imagination. Et cependant Spinosa a écrit un livre de morale, et c'est dans ce livre même qu'il renie audacieusement la liberté humaine! Que dis-je? il y convie l'homme, l'homme qu'il a déclaré esclave, l'homme qu'il a réduit au rôle d'instrument passif en le déclarant un être essentiellement contraint [2], à jouir des bienfaits de la liberté.

Le bien et le mal moral ne sont non plus pour Spinosa que des chimères enfantées par l'imagination et l'ignorance des hommes en proie aux impulsions des passions, et abusés par des idées mutilées et confuses[3], et dans son Ethique, il n'a d'autre but, dit-il, que d'apprendre aux hommes le chemin qui conduit à la suprême vertu et à la suprême béatitude!

Tout cela, dans les principes de Spinosa, est parfaitement logique et rigoureusement démontré, et ce n'est pas une des moindres preuves de la fausseté de ses principes et de l'absurdité de ses données. Dans son système, tout est nécessaire[4], et par conséquent tout est bien. Il ne peut y avoir de place pour le mal, ni par conséquent pour le bien moral. Dès lors, le bien et le mal ou ne sont plus rien, ou ne sont que des notions relatives, des modes ou des manières de penser et d'envisager les choses. Mais pourtant les mots ne peuvent exister sans un sens quelconque, et partant sans exprimer quelque vérité, parce que l'erreur n'a rien de positif[5], et ne consiste pas non plus dans une

[1] Voyez *Ethiq.*, définit. 7, part. 1re; prop. 48 et 49 et son scholie, part. 2e; prop. 2 et son scholie, part. 3e; lettre 62; part. 2e, prop. 35, scholie; part. 1re, prop. 32 et append.; part. 4e, append., chap. 1er, et prop. 19; *Traité Théol. pol.*, ch. 16.

[2] Lettre 62.

[3] *Ethiq.*, part. 1re, append.; part. 4e, préamb., et défin. 1 et 2; lettres 32 et 34e; part. 4e, prop. 59, 2e démonstr.

[4] *Ethiq.*, part. 1re, prop. 16.

[5] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 33, part, 4e, préf.

ignorance absolue[1]. Que signifient donc ces mots? Rien autre chose que ce qui nous est *bon* et *mauvais*, c'est-à-dire *utile* et *nuisible*, c'est-à-dire encore ce *qui nous procure de la joie* ou nous *cause de la tristesse*, ou bien ce qui *augmente ou diminue la puissance d'agir et de penser du corps et de l'âme*, puisque par là notre *être* est non-seulement conservé, mais augmenté, ou bien diminué, ou tout à fait détruit, et que la perfection n'est autre chose que la réalité[2]. Avec cela, Spinosa peut poser, légitimement et logiquement à ses yeux, cette question : quelle est la vie la plus heureuse, ou, ce qui est la même chose, la plus parfaite? Tel est pour lui le problème moral. Ce n'est là, comme on le voit, qu'un calcul d'intérêt plus ou moins bien entendu qu'on nous propose, mais que l'on prétend devoir nous conduire au bonheur, c'est-à-dire à la perfection.

Spinosa a donc ressaisi le pouvoir moral, on voit à quelles conditions : en le dénaturant, en entassant sophismes sur sophismes, et en faisant succéder des axiomes faux et absurdes à des définitions arbitraires.

Mais, dira-t-on, à quoi nous sert de savoir à quelles conditions l'on peut être heureux, s'il ne nous est pas libre de disposer de nos actions, et de conformer notre vie à ces conditions rigoureuses?

Spinosa a toujours prétendu que la liberté ou la nécessité des actions humaines ne changeait rien à la question morale, ni à la législation naturelle, divine et humaine[3]. Ce n'est pas le lieu d'exposer ses raisons; on sent bien qu'il n'a pu concilier ce qui est de soi parfaitement inconciliable. Mais ce qui a pu lui faire illusion à lui-même, c'est que, par une de ces contradictions choquantes, qui ne sont pas rares dans son système, et qui sont le plus souvent une suite inévitable de ses principes, il accorde à l'homme le pouvoir d'influer sur sa destinée, en modérant ou même détruisant ses passions, et par là de régir et de gouverner ses actions[4], selon une règle de conduite. Il est vrai cependant qu'il ne fait encore là qu'appliquer cette *dynamique* des passions qu'il a esquissée en traits si rudes; mais, comme il a besoin

[1] *Ibid.*, prop. 35.
[2] *Ethiq.*, part. 2e, définit. 6; part. 3e, prop. 5, 6, 7, 9, 11 et son schol.; prop. 28, 39 et son schol.; part. 4e, défin. 1 et 8; prop. 38, 39, 41.
[3] 23e, 34e et 49e lettres.
[4] *Ethiq.*, part. 3e, prop. 56, scholie; part. 5e; prop. 10 et prop. 2 à 14; prop. 20, part. 5e.



pour cela de faire intervenir la pensée, et de donner à l'homme le pouvoir d'ordonner ses idées, il tombe dans une nouvelle contradiction, en lui attribuant un pouvoir qu'il lui a enlevé lui-même [1], et qui, dans son système, est une impossibilité absolue et une contradiction.

Puisque Spinosa veut à tout prix avoir une morale, il faut enfin examiner quelle elle est.

La théorie de Spinosa sur la morale, pas plus que son système, n'est formulée avec précision et clarté; elle est, au contraire, dispersée dans les cinq parties de son Ethique, et assez difficile à recueillir en un corps régulier, à cause surtout de la forme géométrique, qui, ici, loin d'apporter la clarté, répand une confusion étrange et presque décourageante.

Toutefois, l'enseignement de Spinosa peut se réduire à trois chefs principaux, selon les trois états dans lesquels se peut trouver l'homme. Spinosa considère, en effet, l'homme dans l'état de Nature et dans l'état de Société, et dans l'état de Raison, si je puis parler ainsi, c'est-à-dire faisant profession de vivre selon la raison ou la philosophie. Mais auparavant, il pose quelques principes qui s'appliquent à toutes les parties de sa doctrine, et qui l'engendrent.

Nous avons vu que pour Spinosa le bien et le mal n'étaient, dans les choses considérées en elles-mêmes, rien de positif, mais seulement des façons de penser, ou des notions que nous nous formons par la comparaison des choses [2], et qu'il les définissait par les notions d'utile et de nuisible [3]. Le vice et la vertu devaient perdre aussi leur nature; car quand on définit le bien par l'intérêt, on ne saurait retrouver au bout de ses spéculations que l'utilité et non l'ordre moral. Aussi Spinosa confond-il la *vertu* et la *puissance*, c'est-à-dire le pouvoir de faire « certaines » choses qui se peuvent concevoir par les seules lois de la nature » de l'homme [4]. »

Maintenant suivons Spinosa traçant à l'homme, dans les divers états où il se trouve, la règle de conduite qu'il doit suivre. Etudions d'abord les règles qu'il donne à l'homme dans l'état de

[1] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 7 et part. 1re, prop. 16, ou enfin de la comparaison de ces propositions : 6, 14, 17, 19, 23, 26, 29 et son scholie, 36, 40 et 47 avec son scholie, et la lettre 42. *Théol*, ch. 16.

[2] *Ethiq.*, part. 4e, préface.

[3] *Ibid.*, part. 4e, défin. 1 et 2.

[4] *Ethiq.*, part. 4e, défin. 8.

Nature ; nous verrons ensuite les modifications qu'il y apporte dans les autres états.

Et d'abord, l'homme a-t-il une loi? Oui, l'homme a une loi, des devoirs et des droits, d'après Spinosa. Tout étant nécessaire dans le système de Spinosa, l'homme a nécessairement des lois; quant aux devoirs et aux droits, nous savons ce qu'ils doivent être; nous verrons ce qu'ils sont, en effet.

Quelle est la loi de l'homme? La Raison. Quelle est sa règle? Son intérêt propre[1]. Voilà en deux mots la théorie morale de Spinosa. Et ce n'est pas là un alliage de la théorie de Kant et de celle de Hobbes; c'est de l'Epicuréisme et du Hobbisme tout purs. Car au fond la Raison n'est pas une loi, mais un guide. Elle guide l'homme dans la recherche de son intérêt : l'intérêt reste donc et la loi et la règle. Et, en effet, le fondement de toute vertu, c'est de se conserver, et c'est en cela que consiste le bonheur[2].

Qu'est-ce donc que l'utile? d'après Spinosa. *Utile* et *bon* étant synonymes, l'utile est tout ce qui est conforme à notre nature ; comme tout ce qui lui est contraire, lui est nuisible[3], puisqu'il n'y a point de vertu antérieure à celle qui nous porte à nous conserver[4]. Mais la nature de l'homme, son essence, c'est l'*appétit* ou le *désir*, qui n'est autre que l'effort pour se conserver[5]. L'homme a donc le droit de suivre son appétit, son désir, et c'est la conséquence que n'hésite pas à tirer Spinosa, puisqu'il déclare que c'est le désir qui nous manifeste la bonté des choses, et par conséquent des actions[6]. Comment Spinosa pourra-t-il faire naître d'un désir si légitime des passions mauvaises? Car la joie ne provient que du désir satisfait, et la tristesse du désir contrarié[7]. Ne semble-t-il pas que ces deux passions, les deux seules que Spinosa reconnaisse, et qui sont la source de toutes les autres passions, devraient être bonnes toutes les deux, puisqu'il ne saurait être mauvais de s'attrister d'un mal, c'est-à-dire de ce qui diminue notre perfection, et

[1] *Ethiq.*, prop. 24, part. 4e; prop. 20 avec le coroll. de la prop. 22, part. 4e.

[2] Prop. 22, coroll., part. 4e; prop. 20 et prop. 18, schol., part. 4e; part. 5e, prop. 41, défin.

[3] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 30 et 31,; append., ch. 8.

[4] *Ibid.*, part. 4e, prop. 24.

[5] *Ibid.*, part. 3e, prop. 9 et son scholie; défin. première des passions.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, part. 3e, prop. 11 et son scholie.

est contraire à notre conservation. Il n'en est rien. La joie est déclarée bonne absolument, et la tristesse essentiellement mauvaise [1]. De là, la distinction des passions en bonnes et mauvaises passions.

Mais l'homme n'est pas seulement un *désir*, il est aussi une *idée*, et comme tel, son essence est aussi la *raison* [2]. Son intérêt ne consiste donc pas uniquement à se conserver comme désir, mais aussi et surtout comme Raison. Car la Raison est au-dessus des appétits aveugles et brutaux, autant que les idées claire l'emportent sur les idées mutilées et confuses. Nous *agissons*, en effet, en tant que nous avons des idées adéquates ou claires; et en tant que nous avons des idées obscures nous *pâtissons* [3]. En conséquence de notre nature raisonnable, nous éprouvons des désirs, qui ne sont autres que l'effort pour nous conserver en tant que raisonnables; ces désirs, qui résultent de notre nature, et qui peuvent se concevoir par elle seule, puisqu'ils ont pour cause des idées adéquates et claires [4], sont des *actions*, et non des *passions*, parce qu'ils marquent la puissance de l'homme, et les autres, au contraire, son impuissance et sa faiblesse [5]. Satisfaire ces désirs si légitimes et si parfaits, voilà l'intérêt de l'homme en tant que raisonnable.

Ainsi, suprême intérêt : se conserver et se perfectionner ; c'est la source et le fondement de toute vertu et de toute piété [6]. Se conserver en suivant les lois de l'appétit réglé par la Raison, c'est la vertu de l'ignorant qui n'a que des idées confuses et mutilées; c'est aussi son droit. Se conserver en perfectionnant sa Raison, et se dépouillant des désirs grossiers de l'appétit, pour ne suivre que les désirs qui proviennent de notre nature raisonnable, c'est la vertu du philosophe. L'intérêt se divise, mais il reste toujours la loi de l'un et de l'autre; et la Raison n'est qu'un guide qui nous découvre le véritable intérêt, si même le désir ne demeure pas le guide et la pierre de touche du bon et de l'utile, la Raison ne désignant plus ici qu'un ordre de désirs, celui qui découle de notre nature et qui provient des idées adéquates [7] et claires.

[1] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 41.
[2] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 11, 13 et 40, schol. 2.
[3] *Ethiq.*, part. 3e, défin. 2 et 3, et prop. 1 et 3.
[4] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 40, schol. 2.
[5] *Ethiq.*, prop. 1, part. 3e et part. 4e; append., ch. 1 et 2.
[6] *Ibid.*, part. 4e, prop. 22, coroll., et prop. 37, schol. 1.
[7] *Ethiq.*, part. 3e, prop. 9, schol., et part. 4e, prop. 20 et 24.

Maintenant, on peut facilement juger de ce que Spinosa déclarera bon et mauvais. Tout ce qui produit en nous de la joie est bon [1], c'est-à-dire tout ce qui augmente en nous notre perfection [2], ou notre être [3]. Tout ce qui rend le corps humain plus propre à remplir ses fonctions, tout ce qui maintient l'union et la disposition de ses parties, tout ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, tout ce qui maintient la concorde et l'union parmi les hommes, est bon, parce que cela augmente leur perfection, et double leur puissance [4]. Mais ce à quoi Spinosa donne la préférence, ce qu'il appelle le bien par excellence, c'est la connaissance, l'intelligence, la possession d'idées adéquates et claires, et par dessus tout la connaissance de Dieu [5]. Car ce n'est qu'autant qu'on agit par Raison, c'est-à-dire sous l'empire d'idées adéquates, que l'on *agit absolument par vertu* [6]; car la vertu de l'homme n'est que sa puissance, et sa puissance se mesure sur ses idées claires [7].

La vie raisonnable est donc la meilleure et la plus parfaite, non pas précisément parce qu'elle est raisonnable, mais parce qu'elle est la plus utile, la plus heureuse; parce qu'elle nous procure la béatitude sur la terre, et assure l'éternité à la plus grande partie de notre âme [8]. Régler ses désirs par la Raison, ou ne suivre que ceux qui proviennent de la Raison, voilà donc la loi de l'homme et sa règle; mais comment le faire, quand on nous dit que *chacun désire ou repousse nécessairement, selon les lois de la nature, ce qu'il juge bon ou mauvais* [9]?

Quoi qu'il en soit, voilà la loi de l'homme, loi qui n'a rien et ne peut rien avoir de moral, loi qui ne peut être qu'une nécessité semblable aux lois diverses de la nature, et qui, comme elles, s'accomplit, à moins qu'un obstacle extérieur ne vienne empêcher son exécution [10].

[1] *Ethiq.*, part. 4e, append., ch. 30.
[2] *Ethiq.*, part. 3e, prop. 11, schol.
[3] *Ethiq.*, part. 2e, défin. 6.
[4] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 38, 30, 35, 40, 26, 27, 18 et son scholie; et coroll. 1 de la prop. 35.
[5] Part. 4e, prop. 28 ; part. 5e, prop. 20, schol.; prop. 24, 25, 27, 32, et part. 2e, prop. 40, schol. 2 ; part. 4e, append., ch. 4.
[6] *Ibid.*, part. 4e, prop. 24.
[7] *Ibid.*, part. 4e, défin. 8 et prop. 1re, append., ch. 3.
[8] *Ethiq.*, part. 5e, prop. 27, 39, 40, 42.
[9] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 19.
[10] *Ethiq.*, part. 3e, défin. 2 ; part. 4e, prop. 5 ; append., ch. 2.

Toutefois, cette loi a-t-elle une sanction? Oui, mais seulement cette sanction, que Bentham appelle *naturelle*, c'est-à-dire les suites de la violation de cette loi, savoir : les maux de cette vie, la privation de la paix et du bonheur, et la perte de la plus grande partie de l'âme, qui mourra avec le corps, si elle s'est laissé gouverner par les passions [1]. Mais toute autre sanction que celle-là est impossible et absurde [2], puisque l'espérance et la crainte, quoique utiles à cause de l'aveuglement des hommes, ne peuvent jamais être bonnes, et que l'âme n'est plus sujette aux affections passives après la dissolution du corps.

Tels sont les éléments de la morale de Spinosa. Il serait curieux de voir en particulier chacune des décisions qu'il a portées sur chacune des passions humaines. Mais pour ne pas étendre outre mesure cette analyse déjà trop longue, nous nous contenterons de dire que toute passion est bonne ou mauvaise, selon qu'elle est ou non conforme à la Raison, c'est-à-dire à son système, et que les désirs partagent le sort des passions qui leur donnent naissance; bons, si elles sont bonnes; mauvais, si elles sont mauvaises [3]. Et il faut dire la même chose des actions, car en elles-mêmes elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais elles le deviennent selon la passion qui les fait naître [4]. Quant aux désirs qui naissent des affections passives, il les déclare seulement aveugles, et inutiles si tous les hommes pouvaient être amenés à se conduire selon les lois de la seule Raison [5]. Pour conséquence de ces beaux principes, on nous apprend que l'espérance et la crainte ne peuvent jamais être bonnes, que l'estime et la pitié sont toujours mauvaises, que l'humilité et le repentir, loin d'être des vertus, sont des sentiments aveugles et misérables [6].

CHAPITRE XII.

THÉORIE DE SPINOSA (*Suite*.)

Le lecteur voudra bien sans doute nous pardonner la prolixité de cette exposition, en faveur du travail qu'exige l'étude d'une

[1] *Ethiq.*, part. 5e, prop. 21, 38, 39, 23, 29, 40, schol., 41, schol., 34; lettre 32e.

[2] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 47; part. 5e, prop. 34, lettres 32, 34, 49; *Ethiq.*, 1re part., append.; 2e part., prop. 49, schol.; 4e part., append., ch. 6.

[3] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 58, schol.

[4] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 49, démonst. 2.

[5] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 48, schol.

[6] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 47, 48, 50, 53, 54.

pareille théorie. Spinosa, en effet, en a tellement disséminé les divers éléments qu'il est assez difficile de saisir l'enchaînement de ses pensées, et de suivre, sans le perdre, le fil de son système. De là les diverses interprétations qu'on en a données dans tous les temps, ce qui oblige l'historien d'appuyer la sienne de preuves nombreuses, et pour bien en marquer les traits principaux de s'étendre souvent au delà de ses désirs. Pour compléter cette exposition, il nous reste à étudier Spinosa par rapport à l'état de Nature, à l'état de Société, et enfin à l'état de Liberté.

Comme Hobbes, Spinosa admet l'état de nature, c'est-à-dire l'état sauvage, comme l'état primitif de l'homme, et à peu près sur les mêmes bases. La seule différence que Spinosa remarque entre les deux théories ne consiste, en effet, qu'en ce qu'il prétend conserver le droit naturel dans son intégrité, tandis que Hobbes le détruit par son droit positif [1].

Or, voici ce que nous apprend Spinosa sur l'état de nature. « Tout homme, dit-il, existe par le droit suprême de la nature, » et, en conséquence, tout homme accomplit par ce même droit » les actions qui résultent de la nécessité de sa nature [2]. » Mais qu'est-ce que ce droit de la nature? « Par droit naturel et institu- » tion de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les » lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous » *concevons* que chacun d'eux est déterminé naturellement à » exister et à agir d'une manière déterminée [3]. Car il est certain, » ajoute-t-il, que la nature, considérée d'un point de vue géné- » ral, a un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance; » c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa » puissance. La *puissance de la nature, c'est, en effet, la puissance* » *même de Dieu* qui possède un droit souverain sur toutes » choses [4]. » Mais quel est le droit de chacun? « Comme la » *puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la* » *puissance de tous les individus réunis*, il en résulte que chaque » individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou, en » d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend » sa puissance. Et comme c'est une loi générale de la nature que » chaque chose s'efforce de se maintenir en son état autant qu'il

[1] Lettre 50.

[2] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2. Nous nous servons ici de la traduction de M. Saisset.

[3] *Traité Théol. pol.*, ch. 16.

[4] *Ibid.*

» est en elle [1], et cela en ne tenant compte que d'elle-même, et » en n'ayant égard qu'à sa propre conservation, il s'ensuit que » chaque individu a, comme je l'ai dit, le droit déterminé par sa » nature [2]. »

Et qu'entend Spinosa par la nature de chacun? La nature de chacun comprend toutes ses actions, tous ses vices et toutes ses vertus; car, dit-il, « un désir vertueux ne convient *pas plus à la » nature de l'homme débauché qu'à celle du diable ou d'une » pierre* [3]. » Et, en effet, l'homme non-seulement n'est pas libre, il n'est pas même nécessité; il est *contraint* : tout se passe en lui suivant les lois de sa nature, c'est-à-dire selon les décrets immuables et nécessaires de Dieu. Aussi Spinosa ne craint pas d'affirmer, et c'est une conséquence rigoureuse de ses principes, « que tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait » à bon droit; que celui qui ne connaît pas encore la Raison, ou » qui n'a pas encore contracté l'habitude de la vertu, qui vit » d'après les seules lois de son appétit, a aussi bon droit que ce- » lui qui règle sa vie sur les lois de la Raison, et qu'il a droit sur » tout ce que l'appétit lui conseille, ou le droit de vivre d'après » les lois de l'appétit [4]. » Et plus loin : « Quiconque est *censé* vivre » sous le seul empire de la nature a le *droit absolu* de convoiter » ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine » Raison ou par la violence des passions; il a le droit de se » l'approprier de toutes manières, soit par force, soit par ruse, » soit par prières, soit par tous les moyens qu'il jugera les plus » faciles [5]. »

La conséquence nécessaire de ces prémisses, c'est que chacun est juge suprême de son droit, parce qu'il est le juge souverain de son utilité, et que le bien n'est que l'utile. Spinosa n'a pas reculé devant la conséquence, et dans le scholie 2e de la prop. 37e, part. 4e de l'Ethique, il ne fait pas difficulté de dire qu'en vertu du droit naturel, « chacun juge de ce qui est bon et mauvais, et » veille à son intérêt particulier suivant sa constitution particu- » lière. »

C'est là la négation absolue du devoir et du bien, du juste et de l'injuste. Elle est encore avouée par Spinosa : « Dans l'état de

1 Comp. *Ethiq.*, part. 3e, prop. 6.
2 *Traité Théol. pol.*, ch. 16.
3 Lettre 34.
4 *Traité Théol. pol.*, ch. 16 et 19.
5 *Ibid.*, et *Ethiq.*, part. 4e, append., ch. 8.

» nature, dit-il, il n'y a rien qui soit bon ou mauvais par le con-» sentement universel; chacun n'est tenu d'obéir à nul autre » qu'à soi-même, de telle sorte qu'il est impossible de concevoir » le péché [1]. Toutefois la nature défend une chose : c'est ce » que *l'on ne convoite* point, et ce qui échappe à notre pouvoir; » mais elle n'interdit ni querelles, ni haines, ni colères, ni rien » absolument de ce que l'appétit conseille, » sans doute pas même le meurtre; mais plus prudent ou plus dissimulé que Hobbes, Spinosa ne l'a pas dit [2]. Il n'y a donc, dans l'état de nature, ni justice ni injustice : il n'y a pas même de propriété; tout est à tous [3]; il ne peut non plus y avoir rien de ridicule, d'absurde, de mauvais, puisque tout cela fait partie des lois générales de la nature [4]; il n'y a point de différence entre le juste et l'impie, l'innocent et le coupable, ou plutôt, il n'y a plus de juste, ni d'impie, mais des hommes [5] régis par les lois de la Raison ou les lois tout aussi légitimes de l'appétit : voilà toute la différence; mais sous le rapport moral, les impies *expriment, à leur manière, la volonté de Dieu,* quoique d'une façon moins relevée [6], et qui a pour conséquence que la plus grande partie de leur âme périra avec le corps.

Voilà l'état de nature de Spinosa, état sauvage ou barbare, où l'homme vivait sans devoirs, sans lois morales, sans frein que son appétit, ou un calcul plus ou moins raisonnable d'égoïsme [7]; état semblable à celui des brutes sans raison, quoi qu'en dise Spinosa, et qui n'en diffère qu'en ce qu'il place encore l'homme un peu plus haut dans l'échelle des êtres, comme aurait fait Buffon à l'égard d'un mammifère et d'un mollusque [8]. Toutefois, pour ne pas sembler injuste envers Spinosa, il faut avouer qu'il préconise la vie réglée par la Raison; mais seulement comme plus utile; or, comme chacun est juge de ce qui est bon et mauvais, comme chacun agit toujours selon qu'il y est déterminé par sa nature, et qu'il ne peut agir autrement, il est facile

[1] *Ethiq.*, schol. cité, et *Traité Théol. pol.*, ch. 19.
[2] *Traité Théol. pol.*, ch. 16.
[3] *Ethiq.*, prop. 37, schol. 2. *Traité Théol. pol.*, ch. 19.
[4] *Traité Théol. pol.*, ch. 16.
[5] *Ibid.*, ch. 19.
[6] Lettre 32e.
[7] *Traité Théol. pol.*, ch. 16, *circà finem.*
[8] Lettre 34e.

d'apprécier à sa juste valeur cette préconisation de la vie raisonnable [1].

Nous nous sommes étendus longuement sur l'état de nature de Spinosa, parce que nous voulions constater son identité avec l'utopie de Hobbes, et aussi parce que nous voulions justifier le rang que nous avons assigné à Spinosa dans notre classification des systèmes moraux. On a, en effet, dans ces derniers temps, voulu représenter Spinosa, non-seulement comme un penseur sévère, mais encore comme un moraliste rigide qui invitait tous les hommes à la vie contemplative de l'Essence divine, et en faisait la base de sa Morale [2]. Nous ne nions pas cette tendance du Spinosisme; mais n'est-il pas vrai qu'à côté de cette *logique morale*, rêvée par le philosophe d'Amsterdam, se lit exprimée dans les termes les plus précis, la justification de l'appétit, la légitimité de tous nos désirs, et le *droit énorme, monstrueux*, de les satisfaire tous? Les paroles de Spinosa peuvent-elles recevoir une autre interprétation? Nous avons cité; que les lecteurs prononcent.

Passons maintenant à l'état de société. Comment Spinosa en expliquera-t-il l'origine et l'organisation? comme Hobbes absolument, sauf la légère différence que nous avons signalée, et qui est plus imaginaire que réelle.

La conséquence de l'état de nature, c'est l'état de guerre. « Si » tous les hommes réglaient leur vie selon la Raison, dit Spinosa, » chacun serait en possession de ce droit (naturel) sans dom- » mage pour autrui; mais comme ils sont livrés aux passions, » lesquelles surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu de » l'homme, ils sont poussés en des directions diverses et même » contraires [3], » c'est-à-dire qu'ils deviennent ennemis. Spinosa a moins appuyé que Hobbes sur cet état de guerre; le plus souvent il se contente de motiver la formation de la société sur la nécessité de la paix et de la sécurité [4]. Toutefois, il a été forcé, quoiqu'en termes adoucis, d'avouer cette conséquence, qui, du reste, est inévitable dans de tels principes.

L'utilité de l'état social et sa nécessité amenèrent donc les hommes à convenir de ne suivre que la Raison dans leur con-

[1] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2, prop. 19; *Traité Théol. pol.*, ch. 16.
[2] MM. Saisset, Damiron, etc.
[3] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2.
[4] *Éthiq.*, ibid.; *Traité Théol. pol.*, ch. 16 et 5.

duite. Ainsi la société a pour origine un pacte [1]. Mais comment le maintenir? C'est une loi de la nature humaine de ne consulter en tout que son utilité; si l'utilité de ce pacte disparaît devant un avantage que l'on juge plus grand, ou un mal jugé plus à craindre que sa violation, le contrat social s'évanouit; et il y aurait de la folie, par conséquent violation de la Raison et du droit, à prétendre enchaîner les sujets à leur parole. Il faut donc faire en sorte que la rupture du pacte entraîne, pour la violation de ses serments, plus de dommage que de profit. Or, c'est ce que chacun peut faire en abandonnant son droit et son pouvoir à la société, ou à celui qui est à la tête de l'Etat, par la cession de la puissance qu'il possède, puisque le droit est déterminé par la puissance. Ainsi sera créée la Souveraineté, laquelle, du reste, peut s'acquérir par *force*, ou par abandon volontaire [2]. Cette souveraineté sera armée du droit de punir les infracteurs du pacte social et des lois de l'Etat; et la crainte fera ce que la Raison ne saurait faire [3], attendu qu'une passion seule peut comprimer une passion.

Quels seront les droits de cette souveraineté, d'ailleurs populaire ou absolue? Un mot les résume; c'est un droit absolu sur toutes choses [4]. Le souverain a droit de commander tout ce qui lui plaît; c'est lui qui juge du bien et du mal, du juste et de l'injuste [5], qui lui donne force de droit et de loi [6], qui établit et fixe la propriété [7]; c'est lui qui donne au droit divin sa force et son droit, qui doit régler et décider les formes du culte extérieur, et qui donne à la religion toute sa force. Il peut même *refuser d'obéir à Dieu*, lors même qu'il manifeste clairement ses volontés; aucun droit civil ou naturel ne s'y oppose, parce qu'il est l'arbitre du droit civil, que le droit naturel dépend des lois de la nature entière, et que tout ce que fait un souverain, il le fait en vertu des lois de sa nature, et partant ne peut mal faire [8]. Il n'y a qu'une seule chose qui soit soustraite au pouvoir du souverain, c'est la liberté des opinions, de la parole, et de la presse, sauf

[1] *Éthiq.*, ibid.; *Théol. pol.*, ibid.
[2] *Traité Théol. pol*, ibid.
[3] *Éthiq.*, part. 4ᵉ, prop. 37 et 7.
[4] *Traité Théol. pol.*, ch. 16 et 19.
[5] *Traité Théol. pol.*, ibid., et *Éthiq.*, part. 4ᵉ, prop. 37, schol. 2.
[6] *Traité Théol. pol.*, ch. 19, 20.
[7] *Éthiq.*, part. 4ᵉ, prop. 37, schol. 2.
[8] *Traité Théol. pol.*, ch. 16, 18, 19, 20.

les cas de paroles ou d'écrits séditieux [1]. En effet, la pensée échappe à la puissance du souverain, elle doit donc échapper à son droit, puisque la puissance est la mesure du droit.

Il est facile de deviner quels seront les droits et les devoirs des citoyens; on peut les résumer en un seul aussi : l'obéissance et l'obéissance absolue, même dans les choses de religion et de droit divin [2]. Ils sont *obligés absolument* « d'exécuter *tous* les » ordres du souverain, *même les plus absurdes;* » et dans l'opposition de la volonté de Dieu et de celle du souverain, quoiqu'on dût obéir à Dieu plutôt qu'au souverain; cependant, pour éviter les troubles, et ne pas s'exposer à sacrifier les lois civiles à des imaginations sans fondement, en un mot, pour ne pas laisser chacun juge de ce que Dieu commande ou défend, il faut s'en tenir à ce qu'a statué le souverain qui a droit de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable, et qui est l'interprète nécessaire et légitime des commandements de Dieu [3], puisque lui seul peut savoir ce qui est utile à l'Etat. D'ailleurs, les hommes ne sont obligés à obéir à Dieu que par le même principe qui les oblige à l'obéissance au souverain, c'est-à-dire en vertu d'un pacte antérieur, ou d'une promesse qu'ils lui ont faite [4].

Il n'y a donc qu'un seul bien moral pour les sujets, l'obéissance aux lois civiles, et qu'un seul mal, ou, comme parle Spinosa, qu'un seul *péché*, la désobéissance [5]. Car rien n'est obligatoire pour l'homme en société, s'il n'a reçu la sanction du souverain.

Voilà les droits et les devoirs de l'homme en Société. Voyons maintenant les devoirs particuliers de l'homme qui vit selon les lois de la Raison, ou du Philosophe.

Le philosophe, le sage qui vit dans un état policé se soumet aux lois qui le régissent, et même, pour être plus libre, et par conséquent plus heureux et plus tranquille, il désire vivre selon les lois communes de la cité [6]. Il réunirait même les hommes en société, s'ils ne l'étaient pas, parce qu'il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme lui-même, c'est-à-dire que la

[1] *Ibid.*, ch. 17.
[2] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2.
[3] *Traité Théol. pol.*, ch. 16, 18, 19.
[4] Ch. 16.
[5] *Éthiq.*, ibid.
[6] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 73.

société, et qu'il désire pour autrui tout le bien qu'il se désire à lui-même [1]. Mais qu'il soit au sein de la société, ou qu'il vive dans la solitude, il vivra toujours selon la Raison; car il sait que c'est la loi suprême de l'homme, c'est-à-dire de sa vie la plus heureuse et la plus parfaite [2].

Cette vie plus parfaite, cette vie raisonnable est-elle obligatoire du moins? Non; l'obligation est un non-sens, ou plutôt un contre-sens dans le système de Spinosa : elle n'apparaît qu'avec le droit civil. On ne peut être tenu de conformer sa vie à la Raison que parce que cette vie est plus utile, et nécessaire au salut, c'est-à-dire à l'éternité de la plus grande partie de notre âme, puisqu'il n'y a d'autre *bien* que l'*utile*, ni d'autre vertu que de se conserver [3]. Cette loi s'accomplit fatalement dans quelques hommes, comme toutes lois de la nature, mais ceux qui ne l'observeront pas, à moins qu'ils n'enfreignent les ordres du souverain, ne se rendent coupables d'aucun crime, ainsi que nous l'avons vu.

Il faut maintenant voir et expliquer en quoi consiste cette vie plus parfaite.

La Raison ne peut nous porter à autre chose qu'à comprendre, et elle ne trouve rien d'utile que cela : telle est sa nature; il n'y a donc de bon que ce qui nous facilite l'intelligence des choses, et de mauvais que ce qui nous empêche de comprendre; et comme l'objet suprême de l'intelligence est Dieu, la connaissance de Dieu est le suprême bien et la suprême vertu [4]. Mais on ne comprend qu'au moyen des idées adéquates, et c'est là seulement ce qui constitue la Raison [5] : son suprême effort, c'est la connaissance du *troisième genre*, c'est-à-dire la *connaissance intuitive de l'essence de Dieu* qui nous donne la connaissance adéquate de l'essence des choses, et la compréhension la plus parfaite de nos passions et de nous-mêmes et de la nature, en formant de toutes nos idées un enchaînement régulier dont Dieu est le point de départ [6].

Quels sont les effets de cette vie parfaite? Le premier effet,

[1] *Éthiq.*, part. 4ᵉ, prop. 35, coroll. 1, et prop. 37.
[2] Voir *Éthiq.*, part. 5ᵉ, prop. 27, 39, 40, 42.
[3] *Traité Théol. pol.*, ch. 16; *Éthiq.*, part. 4ᵉ, défin. 1ʳᵉ et prop. 22 et son coroll.
[4] *Éthiq.*, partie 4ᵉ, prop. 26, 27, 28.
[5] *Éthiq.*, part. 2ᵉ, prop. 40, schol. 2; part. 5ᵉ, prop. 25; démonstration et réforme de l'entendement.
[6] *Ibid.*

c'est de donner à l'homme un grand empire sur ses passions, d'en diminuer le nombre, de pouvoir les combattre et les diriger [1], en ordonnant les affections du corps selon l'ordre des *idées*, en faisant par *raison*, ce qu'on ferait autrement par passion, en leur opposant des passions excitées par la raison, en les connaissant davantage, et les séparant de leurs causes extérieures [2].

Le second avantage de cette vie, c'est de donner à l'âme la paix intérieure et la liberté, en l'arrachant au trouble et à l'esclavage des passions qu'engendrent les affections passives [3], et de préserver de tout excès les désirs de l'âme; car tout désir qui naît de la raison ne peut être sujet à l'excès [4].

Cette connaissance du troisième genre produit en nous l'amour de Dieu, lequel occupe l'âme plus que tout le reste; de là le plus parfait repos dont l'âme puisse jouir dans tout le cours de sa vie éternelle; de là un sentiment de joie ineffable que nous rapportons à Dieu [5], comme à sa cause, et qui n'est autre chose que cet amour sublime que Spinosa appelle l'*amour intellectuel de Dieu*. Cet amour est excité en nous par tout objet que nous comprenons d'une connaissance du troisième genre; il ne peut être souillé par aucun sentiment de haine ou de jalousie; il est éternel, et il n'y a rien qui le puisse détruire ou *qui lui soit contraire;* il est par conséquent inamissible; et comme il est la suprême vertu, il est aussi la suprême béatitude [6]. Arrivé à cette hauteur, l'homme ne peut plus descendre; il n'est plus en quelque sorte sujet aux affections passives, il n'agit plus que par raison : plus de ruses, plus d'injustices, plus de haines, plus de jalousies [7]. D'ailleurs, ce bien suprême est commun à tous, et le bonheur de le posséder s'augmente encore par la vue qu'il est possédé par les autres. Il est inépuisable; plus on le possède, plus on veut le posséder; plus on comprend, plus on désire comprendre parfaitement [8].

[1] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 3, 4, 6, 7, 10, 12, 14, 20 et schol., 40, 42; et part. 4e, prop. 7.

[2] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 20.

[3] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 52 et 66 schol.; et part. 5e, prop. 27

[4] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 61, et append., ch. 4.

[5] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 15 et 16, prop. 27, 32 et son coroll.

[6] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 20, 33, 37, 42.

[7] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2, prop. 59, 72 et 73, schol.

[8] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 26.

Toutefois, Spinosa ne veut pas que le sage méprise entièrement son corps. Le corps est une partie de nous-mêmes; nous devons donc le conserver [1]. Car plus il est propre à être affecté de plusieurs façons et à affecter de plusieurs façons à son tour les corps extérieurs, plus l'âme est propre à la pensée, plus elle est parfaite par conséquent, et plus grande sera la partie d'elle-même qui jouira de l'éternité, et par suite de la béatitude [2]. Spinosa ne veut donc pas d'une vie austère et de privations; il est, au contraire, « d'un homme sage d'user des choses de la vie » et *d'en jouir autant que possible*, pourvu que cela n'aille pas » jusqu'au dégoût; car alors ce n'est plus jouir [3]. » Du reste, son sage n'a point de crainte de la mort et c'est la chose du monde à laquelle il songe le moins [4].

Voilà la vie la plus parfaite et la plus heureuse, selon Spinosa [5]. Après cela, il est peu de vertus qu'il n'accorde à son sage : il n'obéit jamais par crainte, il s'efforce de répondre par l'amour et la générosité à la haine, à la colère et aux mépris; en un mot, il est parfait; car il est de sa nature d'agir selon la raison, et tout désir qui vient de la raison ne peut être sujet à l'excès [6].

On croirait peut-être qu'une pareille vie changerait la face du monde, et ferait de l'homme un être tout autre en le dépouillant de ses bonnes comme de ses mauvaises passions. Mais il n'en est rien : ce qu'il y a d'imparfait sur la terre, ce que notre ignorance nous fait appeler *mal*, serait seul détruit; car la Raison nous ferait faire tout le bien que nous ne faisons que par une affection passive, et nous le ferait faire par un principe supérieur et plus parfait [7].

L'abbé A. BIDARD.

[1] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 20, 21, 22.
[2] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 38, 39; append., chap. 27, part. 5e, prop. 39.
[3] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 45, schol.
[4] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 67; part. 5e, prop. 38.
[5] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 31, schol.
[6] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 63, 46; part. 5e, prop. 31 schol., et prop. 40; part, 4e, prop. 61 et append., ch. 3; lettre 34.
[7] *Éthiq.*, part. 4e, prop. 59.

État des Colonies.

VOYAGE
De France à la Guadeloupe
OU
JOURNAL D'UN MISSIONNAIRE
SUR L'ÉTAT DE CETTE COLONIE,

Par l'abbé **ALPHONSE CORDIER**,
Aumônier des prisons de la Basse-Terre (Guadeloupe).

II[1].

À bord de l'*Achille*, 5 mai 1853.

Nous avons passé le tropique. Les folies du bord sont terminées; chacun soupire après la terre, comme le cerf altéré soupire après la source d'eau vive où il pourra étancher sa soif. Pour moi, j'ai assez de l'Océan et de sa vie monotone. On nous assure que huit jours ne se passeront pas sans que nous ayons aperçu la terre. Celle que nous découvrirons la première sera la *Désirade*.

Ce matin, nos matelots ont pêché un requin d'une assez belle grosseur. Il s'est longtemps débattu sur le pont quoique le charpentier lui eût tranché la queue d'un coup de hache, et a eu toutes les peines du monde à mourir. Son cœur palpitait encore, plus d'une heure après avoir été arraché des entrailles. Les matelots se sont régalés avec sa chair, après l'avoir suffisamment lavée et fait rôtir sur le gril.

9 mai 1853, cinq heures du matin.

Nous avons enfin découvert la terre. Nous sommes devant la *Désirade*, petite île de l'archipel des Antilles, la première que Christophe Colomb découvrit, lors de son second voyage, le 3 novembre 1493. C'est à cette circonstance qu'elle doit son nom actuel, dérivé de l'espagnol *Deserada* (désirée). Nos passagers créoles poussèrent des cris de joie, en revoyant le sol

[1] Voyez le commencement au n° précédent, ci-dessus p. 37.

américain. Ils me montrèrent avec orgueil les palmistes et les cocotiers qui balancent de loin leurs cimes sur les mornes de l'île dont nous sommes assez près pour distinguer à l'œil nu les habitations voisines du bord de mer. Le vent se lève; dans quelques heures nous verrons Marie-Galante et la Grande-Terre.

Nous arrivons au terme de notre long voyage. La *Guadeloupe* nous montre son volcan. Nous cotoyons une terre si verte, si belle, si odorante, qu'elle me semble être un véritable Eden. Soyez béni, mon Dieu, de nous avoir tous sauvés de la dent des monstres marins! Maintenant nous entrons dans le port; la Pointe-à-Pitre étale devant nous ses pauvres cases de bois qui ont remplacé les beaux édifices renversés par l'épouvantable tremblement de terre de 1843. Notre capitaine fait jeter l'ancre, et une multitude de pirogues environnent déjà l'*Achille* auquel je fais mes adieux, sans trop de regrets. Dans une demi-heure, je serai à terre, et ma première visite sera pour le divin captif du Tabernacle.

Basse-Terre, ce 14 mai 1853.

J'ai tenu ma promesse. En descendant de l'*Achille*, j'ai pris le chemin de l'église où j'ai, avec mes deux confrères, remercié Dieu de notre heureux voyage. Le lendemain soir une pirogue nous a conduits, tous les trois, au Petit-Bourg, village situé dans l'île de la Guadeloupe, proprement dite. Là, une espèce de voiture, véhicule incommode et assez malpropre qui prend le titre de *diligence*, nous a transportés jusqu'à la Basse-Terre, chef-lieu de la colonie, évêché, division militaire, palais de justice, etc.; somme toute, très-petite ville qui ne vaut pas un de nos gros bourgs de France. Néanmoins, il faut que je me hâte de dire qu'elle est admirablement bien située, sur le bord de la mer et avec de nombreux cours d'eau vive qui la traversent dans toute sa longueur. Ses maisons ressemblent beaucoup à celles de la Pointe-à-Pitre, et ses habitants présentent un égal mélange de blancs, de noirs et de gens de couleur. Elle possède deux paroisses : *Saint-François* qui sert de cathédrale et *le Mont-Carmel*, ancienne chapelle d'un couvent de Carmes déchaussés qui avant la révolution évangélisait cette partie de l'île, ainsi que nous l'apprend le père Labat, dans son *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*.

Comme je me propose de revenir sur l'histoire et la description de la Basse-Terre, je pense qu'avant d'entrer dans de plus grands détails sur le lieu de ma mission, il ne sera pas inutile de dire un mot général sur la Guadeloupe, autrefois appelée *Kerukero* par les Caraïbes, ses premiers habitants.

La *Guadeloupe*, une des petites Antilles, ou îles du Vent, est située entre 15° 59' et 16° 40' de latitude nord, et entre 63° 20' et 64° 9' de longitude ouest. Elle est à 25 lieues de la Martinique et à 1,250 lieues marines de Brest, d'où l'on se rend à la colonie en un mois. Un détroit qui, sur 2 lieues de longueur, n'a guère plus de largeur que la Seine, et qu'on appelle la *Rivière salée*, la partage en deux îles dont la plus grande est la *Guadeloupe proprement dite*; l'autre est la *Grande-Terre*. Avec les îles qui en dépendent, cette colonie française a une superficie de 164,513 hectares, sans compter 435 hectares de superficie que présentent les petites îles dites de la *Petite-Terre*, situées auprès d'une pointe de la Grande-Terre. La Guadeloupe seule a 82,289 hectares, et la Grande-Terre 55,923. De ces deux parties de l'île, la première, traversée par une chaîne de montagnes volcaniques et boisées, a beaucoup de terrain perdu pour la culture, à cause des mornes et des ravines, tandis que la Grande-Terre, peu élevée, ayant une chaîne de collines et possédant un terrain gras et fécond, est toute susceptible de culture. Les montagnes de la Guadeloupe ont une élévation moyenne d'un millier de mètres et ne sont dominées que par quelques pitons, tels que la Saufrière, volcan de 1,557 mètres de haut, d'où il s'échappe de la fumée par la pointe et les flancs. Les pitons de Bouillante et des Deux-Mamelles ont eu des exhalaisons semblables; ils n'ont que 957 mètres de hauteur. De cette chaîne de montagnes descendent beaucoup de torrents qui ont creusé profondément le terrain, mais qui sont à sec pendant les grandes chaleurs, et deux rivières, la Goyave et la Lézarde, qui portent bateau et fournissent beaucoup de poisson, ainsi que d'autres rivières de l'île. La Grande-Terre manque de rivières et de bois; on y est réduit à l'eau de pluie pour la boisson et pour l'arrosage des jardins. De l'ancien volcan de Bouillante sort une source d'eau thermale qui lui a probablement donné son nom, ayant une température d'environ 30° centigrades; celle de la source de Dolé n'est que de la moitié. Au Lamentin, où coule une autre source d'eau thermale, il existe un établissement de bains. On remarque encore les sour-

ces d'eau thermale du Gommier et de Mont-de-Noix. Sur les 164,513 hectares de la superficie de la colonie, on compte 44,745 hectares de terres cultivées (à peu près le quart de la superficie), 23,789 de savanes, 23,838 de bois et de forêts, et 71,838 de terres incultes. On ne trouve de forêts qu'au haut des montagnes; elles se composent d'acacia à bois dur, d'acajou, de campêche, de courbaril, de figuiers des Indes, de gommiers, de fromagers et de gaïacs. Ces hautes régions intéressent aussi le botaniste à cause de la quantité d'espèces de fougères et de mousses qui y croissent. Le principal objet de la culture est le sucre; celle du café a beaucoup diminué; on cultive peu de coton et de cacao, encore moins de tabac. Pour la nourriture, on récolte beaucoup de manioc, de patates, de bananes, d'ignames et de madères.

On évalue à 25 millions de francs le produit brut du sol, et à 14 millions le produit net. C'est la canne d'Otahiti qui est généralement cultivée dans les sucreries; un hectare de terre destiné à cette culture peut rapporter 2,000 kilogrammes de sucre et coûte environ 400 francs en frais de culture. Chaque habitation-sucrerie comprend ordinairement, outre les bâtiments des maîtres et les cases des anciens esclaves, devenus serviteurs à gages, une rhumerie ou *guildiverie* pour la distillation du rhum et du tafia, et une *grugerie* pour la préparation du manioc, qui est la principale nourriture des habitants. Un hectare de caféiers peut donner 500 kilogrammes de café, coûtant en frais d'exploitation 350 francs. Dans les jardins, on cultive les légumes d'Europe (mais ils y dégénèrent promptement), et des arbres fruitiers, tels que l'avocatier, l'oranger, l'ananas, le grenadier, le manguier, etc. Le principal fourrage est l'herbe de Guinée.

Ainsi que les autres Antilles, la Guadeloupe est sujette à de violents ouragans qui causent des ravages épouvantables : les plus forts ont presque toujours eu lieu dans les mois de juillet, d'août et de septembre, c'est-à-dire dans la saison la plus chaude; ces mois, du moins depuis la mi-juillet jusqu'à la mi-octobre, sont aussi ceux pendant lesquels les fortes pluies se succèdent sans interruption. Il règne une grande humidité dans l'atmosphère de la colonie; les chaleurs y sont tempérées un peu par les brises; 22 degrés du thermomètre de Réaumur forment à peu près la température moyenne de l'île, mesurée à l'ombre; elle varie de 16 à 30 degrés. On a rarement des vents d'ouest, et ils

ne se manifestent guère que par des bourrasques; depuis novembre jusqu'en avril, les vents soufflent du nord et du nord-est; le reste de l'année, ils tournent à la région opposée.

La colonie de la Guadeloupe a quatre dépendances qui sont : les îles de *Marie-Galante*, *les Saintes*, *la Désirade* et une partie de l'île *Saint-Martin*, dont le reste (un tiers environ) appartient à la Hollande.

Quelques années avant l'émancipation, la colonie avait une population de 127,574 âmes, savoir : 31,252 individus libres et 96,322 esclaves. Parmi les premiers, il y avait 2,000 hommes de troupes et environ 440 fonctionnaires civils. Les blancs n'étaient qu'au nombre de 11 à 12,000, et l'on comptait 19 à 20,000 hommes de couleur jouissant de leur liberté. Il y avait dans toute la population, environ 6,000 femmes de plus que d'hommes. Le nombre des enfants naturels excédait et excède encore de beaucoup aujourd'hui celui des enfants légitimes, tant le concubinage est fréquent, chez les blancs comme chez les gens de couleur. On peut se faire une idée de ce libertinage quand on pense que le chiffre des mariages nous donne, en 1835, *un* sur 158 libres, et sur 6,880 esclaves!!!

Aujourd'hui que, grâce à Dieu, la chair humaine ne s'achète plus et ne se revend plus dans les colonies françaises, la moralité a gagné chez les noirs devenus libres; ils se marient devant l'Église et, pour la plupart, procréent des enfants légitimes qu'ils élèvent dans la crainte de Dieu. Malheureusement, il n'en est pas de même pour un grand nombre de blancs et de gens de couleur.

La Guadeloupe, dédaignée par les Espagnols au moment de la découverte, demeura encore, pendant environ 150 ans, au pouvoir des Caraïbes, aucun Européen n'ayant, durant toute cette période, tenté de s'y établir. Ce ne fut qu'en 1635 que 600 Français, sous la conduite de MM. Lovile et Duplessis, s'embarquèrent à Dieppe et arrivèrent à la Guadeloupe le 28 juin. Mais les chefs de l'expédition avaient si mal pris leurs mesures, que deux mois après le débarquement, toutes les provisions étaient épuisées. Ils s'adressèrent aux Caraïbes; mais ceux-ci, dans leur vie simple et oisive, ne faisaient pas d'épargnes. On attribua leur refus à la mauvaise volonté, et ils furent attaqués par les nouveaux venus, avec toute la violence d'hommes désespérés.

Les malheureux Indiens, incapables de résister aux armes à feu, détruisirent eux-mêmes leurs cabanes et leurs plantations

et se retirèrent, les uns dans cette partie de l'île appelée depuis Grande-Terre, les autres dans les îles avoisinantes. Cependant, les plus résolus retournèrent dans les parties habitées par les envahisseurs, se cachèrent dans les montagnes et les bois, et commencèrent une guerre de surprises et d'embuches. Tous les Français qui se détachaient pour aller à la chasse ou à la pêche étaient massacrés sans pitié. Chaque nuit les faibles maisons étaient brûlées et les provisions détruites.

Une horrible famine fut la conséquence de ces ravages. Les souffrances des nouveaux colons furent si vives, que plusieurs d'entre eux, qui avaient été autrefois captifs des Algériens, regrettaient leurs jours d'esclavage. Leur triste situation fut enfin connue du gouvernement de la Martinique, qui leur envoya des provisions et des renforts. Un officier, nommé Aubert, arriva à la tête d'un détachement militaire. Ce supplément de forces contraignit les Caraïbes à cesser leurs hostilités, et Aubert conclut avec eux, en 1640, une alliance qui servit de fondement à la colonie française.

En même temps le souvenir des maux passés excita les colons à se livrer avec activité à la culture du territoire. Leur nombre était bien réduit; mais ils furent, peu après, rejoints par des mécontents de Saint-Christophe, par des matelots fatigués des excursions maritimes et par quelques marchands qui employèrent leurs capitaux à faire fructifier un sol fertile.

Néanmoins, divers obstacles s'opposaient encore aux développements de la colonie. L'insuffisance de forces militaires, le défaut de fortifications, laissaient l'île ouverte aux pirates des mers et des contrées voisines.

Des bandes de flibustiers faisaient de subites irruptions, attaquaient les habitants, enlevaient les esclaves et les troupeaux et détruisaient les récoltes. Souvent aussi le repos des planteurs était troublé par des querelles intestines, par des rivalités de commerce, par des conflits d'autorité. Toutes ces circonstances provoquèrent des émigrations considérables de riches habitants qui se retirèrent à la Martinique. Cette dernière île, pourvue de bons ports, était le rendez-vous d'un grand nombre de flibustiers, qui allaient y vendre le produit de leurs prises. Les négociants trouvant d'énormes profits dans l'acquisition de ces riches dépouilles, en faisaient une branche importante de commerce; et, après avoir amassé à ce négoce de gros capitaux, les

employaient souvent à de vastes établissements de culture. Il en résulta que la Martinique vit rapidement accroître sa population, et qu'elle devint le chef-lieu du gouvernement français dans les Antilles. Tous les priviléges, toutes les sollicitudes du gouvernement furent pour elle, et les autres colonies se trouvèrent négligées.

En 1664, Louis XIV acheta la Guadeloupe pour une somme de 125,000 livres. Elle fut d'abord confiée à une compagnie marchande, puis annexée à la Martinique. La population de la Guadeloupe ne se composait, en 1700, que de 3,825 blancs et de 6,725 esclaves; cinquante-cinq ans plus tard, les blancs offraient le chiffre de 9,643 et les noirs celui de 41,140. Un accroissement si rapide promettait beaucoup pour l'avenir de la Guadeloupe qui devint dès lors un objet de convoitise pour l'Angleterre, dont les troupes l'avaient déjà envahie temporairement en 1703. Cette colonie fut attaquée et prise, en 1759, par les Anglais qui y transportèrent 18,721 nègres esclaves, de sorte qu'en 1767, la population entière de l'île était montée à 85,376 individus; en 1779, elle était de 86,709,

Avant la paix de 1763, la Guadeloupe et les autres îles du Vent avaient été, comme nous l'avons dit, au gouvernement de la Martinique. Mais le cabinet francais ayant jugé que la prospérité des colonies anglaises était due en grande partie à la séparation des administrations, la Guadeloupe fut confiée à la direction d'un gouverneur et d'un intendant, tout à fait indépendants des colonies voisines. Ce nouvel état de choses l'enrichit considérablement et la fit prospérer jusqu'en 1794, époque à laquelle elle tomba au pouvoir des Anglais, qui ne s'y maintinrent pas longtemps; car ils en furent chassés la même année par le général Pélardy, auquel la Convention avait adjoint le représentant Victor Hugues. Les royalistes s'étaient rangés du côté des Anglais, ils furent pris en grande partie et guillotinés devant le camp de Berville, le 4 octobre 1794. Seize ans après, le 6 février 1810, une escadre anglaise, sous le commandement du vice-amiral Cochrane, parut devant la Guadeloupe qui fut forcée de capituler. Le pavillon britannique flotta sur l'île jusqu'au traité de paix générale, signé le 30 mai 1814.

Depuis ce temps, la Guadeloupe a été à l'abri des événements extérieurs. La paix européenne a permis à l'industrie de se développer et à la culture de poursuivre ses paisibles travaux.

Mais les accidents intérieurs, les ouragans, les tempêtes fréquentes de ces climats brûlants, les fièvres jaunes, les tremblements de terre, notamment celui du 8 février 1843, ont plus d'une fois compromis la fortune ou la vie des colons.

Revenons maintenant à la Basse-Terre, et essayons de peindre cette ville telle qu'elle existait en 1696, c'est-à-dire quelques années après sa fondation. Nous emprunterons nos détails à un témoin oculaire.

Le bourg de la Basse-Terre, que les Anglais avaient brûlé en 1691, était presque entièrement rétabli en 1696. Le père Labat, qui s'y trouvait à cette époque, en donne la description suivante :

« Il commence au-dessous de la hauteur sur laquelle le fort » est construit, c'est une longue rue qui va depuis cet endroit » jusqu'à une ravine appelée la ravine *Billau*. Elle est coupée » inégalement, environ aux deux tiers de sa longueur, par la » rivière aux Herbes. La partie la plus grande et la plus consi» dérable est entre cette rivière et le fort, et retient le nom de » *bourg de la Basse-Terre*. Celle qui est depuis la rivière aux » Herbes jusqu'à la ravine Billau, se nomme le *bourg Saint-* » *François*, parce que les capucins y ont une église et un cou» vent. Il y a dans ces deux quartiers cinq ou six petites rues de » traverse avec quatre églises.

» Celle des jésuites est de maçonnerie, le dedans est orné de » pilastres de pierre de taille, avec une corniche d'un assez » mauvais dessin. Le grand autel est de menuiserie, beau, bien » exécuté, d'un bon goût, bien doré, aussi bien que la chaire » de prédication. Elle est lambrissée en voûte à plein cintre de » bois d'acajou fort propre : il y a deux chapelles qui font la » croisée avec la sacristie au-dessous du clocher. En général, » cette église est très-propre ; elle a eu le bonheur d'échapper » deux fois à la fureur des Anglais. Le portail, du moins ce qu'il » y en a de fait, est de pierre de taille avec les armes de » MM. Houel sur la porte, soit que ces messieurs aient contribué » à sa fabrique, soit que les jésuites aient voulu les engager » par cette distinction à l'achever à leurs dépens.

» La maison des jésuites était alors sur une hauteur à plus de » trois cents pas de leur église. C'était à la vérité une incommo» dité très-grande pour eux, mais elle leur fournissait une vue » des plus belles qui n'avait pour bornes que l'horizon de la mer,

» un air frais, et plusieurs jardins fort jolis. Leurs bâtiments » étaient très-peu de chose, ils ne consistaient qu'en deux ou trois » chambres de bois, un petit pavillon carré de maçonnerie où ils » recevaient leurs visites, une petite chapelle domestique, et un » autre bâtiment qui contenait la cuisine, la dépense et le réfec- » toire. Ils avaient derrière ce bâtiment une cour carrée fermée » de murailles, avec des appentis qui servaient à mettre leurs » moutons, leurs chevaux de selle et autres choses de leur ména- » gerie, avec un grand colombier en pied, dont le dessous servait » de prison pour leurs nègres. Leur sucrerie était au-dessus du » bourg Saint-François, avec un moulin à eau. Leur terrain au- » rait été bon s'il n'avait pas été si sujet à la sécheresse, que » leurs cannes séchaient souvent sur pied. Cet établissement » ayant été brûlé et ravagé avec une espèce de fureur par les » Anglais, en 1703, ils ont acheté les terres que M. Auger possé- » dait de l'autre côté de la rivière des Gallions, et ils y ont trans- » porté leur sucrerie, qui selon les apparences réussira mieux » que celle dont je viens de parler. Ils sont à la Guadeloupe, sur » le pied de *Missionnaires des nègres,* et particulièrement de ceux » qui sont de la dépendance de la paroisse de la Basse-Terre. Ils » touchent pour cela 24,000 livres de sucre sur le domaine du » roi. Ils avaient une paroisse à un quartier appelé les *Trois-* » *Rivières,* éloigné du bourg d'environ trois lieues, sur le chemin » de la Cabesterre; ils l'ont cédée aux Carmes après avoir eu » l'honnêteté de l'offrir à nos pères (les Dominicains) à qui elle » convenait, et qui eurent de mauvaises raisons pour ne la pas » accepter.

» Les carmes qui desservent la paroisse du bourg de la Basse- » Terre, sont de la province de Touraine, dont le couvent des » Billettes à Paris, fait partie. Ils furent appelés par M. Houel, » alors propriétaire de la Guadeloupe, dans le temps qu'il était » en procès avec nos pères pour la montagne Saint-Louis, dont » il voulait alors les dépouiller, et dont à la fin ils sont demeurés » en possession, par un arrêt rendu par les arbitres nommés par le » roi, et homologué en son conseil d'État, en 1662. Les carmes ne » furent d'abord que comme les chapelains du seigneur sans au- » cune juridiction spirituelle; mais la guerre et les déborde- » ments de la rivière de Saint-Louis, dont j'ai parlé ci-devant, » ayant obligé les habitants du bourg Saint-Louis à transporter » leurs demeures auprès du fort pour être plus en sûreté, les

» carmes s'immiscèrent peu à peu d'administrer les sacrements
» aux habitants, étant appuyés par le seigneur de l'île, et en vertu
» d'une prétendue bulle de communication des privilèges des
» religieux mendiants, et ce qu'il ont continué de faire, jusqu'à
» ce que les districts des paroisses ayant été réglés par ordre du
» roi, en 1681, ils sont demeurés en possession de ce quartier,
» sans pourtant avoir pu obtenir, du moins jusqu'en 1710, au-
» cun bref ou bulle du Pape, pour être autorisés à faire des fonc-
» tions curiales dans cette paroisse, et dans les autres qu'ils
» desservent dans les îles.

» Leur couvent est situé un peu au-dessous de la place d'Ar-
» mes, derrière une batterie qui porte leur nom. Les masures
» qui en sont restées depuis l'incendie de 1691, font connaître
» que ce n'a jamais été grand'chose. Depuis ce temps-là, ils
» avaient bâti trois ou quatre petites chambres de bois avec une
» cuisine et une dépense.

» Leur église était à un coin de la place d'Armes. C'était un
» bâtiment de bois de quarante-cinq à cinquante pieds de long
» sur vingt-quatre pieds de large, qui n'était ni pavé, ni lam-
» brissé, et par conséquent fort malpropre. Il a subsisté en cet
» état jusqu'en 1703, que les Anglais prirent la peine de le brû-
» ler, peut-être afin d'obliger ces pères et leurs paroissiens d'en
» bâtir un autre plus convenable à la grandeur du Dieu qu'on y
» doit adorer.

» L'hôpital des religieux de la charité était environ deux cents
» pas plus bas que la maison des carmes. La salle des malades
» était de maçonnerie, longue d'environ quatre-vingts pieds sur
» trente de largeur. Elle était située sur une petite hauteur et
» faisait face à la mer. Elle servait aussi de chapelle où l'on di-
» sait la messe et où l'on conservait le Saint-Sacrement pour les
» malades. Cela m'a toujours paru indécent. J'en ai dit mon sen-
» timent à ces bons religieux, ils en convenaient, mais ils
» n'étaient pas pour lors en état de mieux faire; c'était faire
» beaucoup, eu égard à leur pauvreté présente, d'entretenir,
» comme ils faisaient, un bon nombre de malades qui seraient
» morts sans les charitables secours qu'ils en recevaient. Il y
» avait derrière cette infirmerie une cour carrée, fermée de mu-
» railles qui soutenaient des appentis qui composaient la cuisine,
» les magasins et les chambres des religieux, tout cela de plein
» pied avec leur jardin. Le tout propre et bien entretenu.

» L'église et le couvent des capucins étaient de l'autre côté » de la rivière aux Herbes. L'église était de maçonnerie, petite et » assez propre. Il y avait devant la porte nombre de gros arbres, » qu'on appelle fromagers, qui faisaient un très-bel ombrage. » Leur couvent était sur une hauteur derrière l'église. Il fallait » monter sur trois terrasses avant d'arriver au rez-de-chaussée » du couvent. Ces terrasses avaient 25 toises de long sur 6 toises » de large; on montait de l'une à l'autre par de larges degrés. Il » y avait sur la troisième un bassin de pierre de taille avec un » jet d'eau devant la porte du couvent. Le bâtiment avait envi- » ron 18 toises de longueur. L'étage à rez-de-chaussée était de » maçonnerie : il contenait une salle à manger, la cuisine, les » offices, des magasins et deux chambres où l'on pouvait cou- » cher. Aux deux bouts étaient des rampes de pierre de taille » qui conduisaient sur le perron qui donnait entrée dans l'étage » de dessus. Cet étage était de plein pied avec la quatrième » terrasse qui formait un jardin au derrière de la maison; et » comme elle occupait tout le reste de la hauteur de la colline, » elle avait une très-belle vue, soit du côté de la terre, soit du » côté du bourg et de la mer. Les deux bouts de cet étage et le » côté qui regardait la montagne étaient de maçonnerie, assez » bien percés. Les jambages des portes et des fenêtres étaient » de pierre de taille, mais la face qui regardait la mer n'était » que de bois. Le dedans consistait en une galerie de toute la » longueur du bâtiment, d'environ 15 pieds de large. Il y avait » un salon carré dans le milieu, et trois petites chambres de » chaque côté qui n'étaient séparées les unes des autres et de la » galerie que par des cloisons de menuiserie fort propres. Aux » deux bouts de cette dernière terrasse, il y avait deux petits » bâtiments, dont l'un servait de chapelle domestique, et l'autre » d'infirmerie. Le jardin de cette terrasse avait aussi un jet » d'eau. C'était assurément le plus joli bâtiment et le plus » agréablement situé qui fût de toutes nos îles. M. de Codring- » ton, général des Anglais, l'avait pris pour son logement en » 1691, et, en cette considération, il le fit conserver aussi bien » que l'église et celle des jésuites, quand il fit mettre le feu à » tout le reste du bourg en se retirant. Son fils y a aussi logé » lorsqu'il fit le même siége en 1703; mais il n'a pas eu les » mêmes égards, il y fit mettre le feu en se retirant. Je ne » sais si, depuis mon départ, ces bons pères l'auront fait rétablir.

» Il y avait, à côté de la rivière aux Herbes, un très-grand bâ-
» timent de maçonnerie, couvert en demi-terrasse, appartenant
» au sieur Ablé Gueston. Il avait servi autrefois de raffinerie,
» mais depuis que les habitants s'étaient mis à blanchir eux-
» mêmes leurs sucres, toutes les raffineries étaient tombées. Si
» les raffineurs s'étaient contentés des profits immenses qu'ils
» faisaient, leur négoce aurait duré plus longtemps; leur dureté
» et leurs mauvaises manières firent enfin ouvrir les yeux aux
» habitants, et les privèrent des gains infinis qu'ils faisaient sur
» les sucres qu'ils blanchissaient. Il pouvait y avoir dans ces
» deux bourgs deux cent soixante maisons, la plupart de bois, et
» fort propres.

»Tout ce quartier était fermé, du côté de la mer, d'un parapet
» de pierres sèches, de fascines et de terre soutenues par des pi-
» quets. Cette espèce de fortification commençait à la rivière
» Billau, et continuait ainsi jusqu'à la batterie des carmes. Cette
» batterie était de maçonnerie à merlons, il y avait neuf pièces
» de canons de fer de différents calibres qui battaient dans la
» rade. Depuis cette batterie jusqu'au terrain élevé où le fort
» est situé, il y avait un gros mur avec quelques flancs et des em-
» brasures. Ce mur couvrait la place d'Armes et les maisons qui
» l'environnaient. Il y avait encore une batterie à Barbette, de
» trois pièces sur la hauteur du fort, au bord de la falaise, et
» une autre de deux pièces au delà de la rivière des Gallions.

» Voilà quelles étaient les fortifications du bourg et du fort,
» quand M. Auger prit possession de son gouvernement; encore
» étaient-elles fort en désordre, car depuis le départ des Anglais
» on n'avait fait autre chose que rétablir la brèche du Cavalier
» sans toucher au reste, quoiqu'il en eût très-grand besoin [1]. »

Ainsi parle le père Labat. 160 ans se sont déjà écoulés depuis l'époque où le savant et spirituel dominicain faisait la description de la Basse-Terre. Aujourd'hui les deux petits bourgs ont formé une petite ville. Le fort, l'église du Mont-Carmel et celle de Saint-François subsistent encore; tout le reste est remplacé par de nouvelles constructions. Ainsi va le monde! J'ai remarqué, dans plusieurs rues, quelques-uns des canons de fer mentionnés plus haut. Ils servent de bornes et reçoivent l'eau du ciel dans

[1] *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*, par le R. P. Labat, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, tome II, pages 318 et suivantes.

leur gueule qui ne vomira plus la mort. L'église de Saint-François, devenue cathédrale, a été agrandie; son presbytère, ou couvent, est toujours sur la hauteur qui domine l'église. Les trois terrasses ont été conservées. Seulement le bâtiment principal a été reconstruit, après avoir été renversé par le terrible coup de vent du 26 juillet 1825. Il était alors habité par le pieux abbé Bernard Lagraffe, premier préfet apostolique de l'île de la Guadeloupe et de ses dépendances, qui y fut écrasé, avec plusieurs autres personnes. Le corps de M. Lagraffe repose dans une des chapelles collatérales de Saint-François. Cette église est aujourd'hui dans un état de délabrement qui fait peine à voir. Elle ne possède point de baptistère ni de confessionnaux, ses bas-côtés mêmes ne sont point pavés et son toit mal plombé laisse filtrer l'eau dans sa grande nef. Cette incurie est due au gouvernement plutôt qu'à la fabrique, puisque les cathédrales des colonies rentrent dans la catégorie des monuments publics confiés aux soins du ministère de la marine.

Quant à l'église du Mont-Carmel, elle est (à l'exception de son clocher qui n'est autre chose qu'un manguier entre les branches duquel on a suspendu une cloche), propre et fort bien entretenue. Son chœur est orné de plusieurs pierres tumulaires, fixées contre les parois de la muraille. Deux d'entre elles m'ont paru remarquables : la première, à droite en entrant, porte un écusson en relief, surmonté d'une couronne de comte, avec cette devise : *Bellicæ virtutis præmium.* C'est le tombeau de très-haut et très-puissant seigneur, messire François-Charles, comte de Bourlamaque, chevalier, maréchal-de-camp des armées du roy, etc., etc., gouverneur et lieutenant-général des îles Guadeloupe et dépendances; mort le 24e jour de juin de l'an 1764. La seconde se trouve à gauche et presque vis-à-vis la première. Elle rappelle la mémoire du chevalier Jean-Louis-Honoré, baron de Moissac, gouverneur de la Guadeloupe, etc., mort le 17e jour de janvier de l'an 1769. Enfin sur le parvis de la porte collatérale qui avoisine le presbytère, se trouve une autre pierre tombale, brisée en plusieurs endroits, mais dont les morceaux ont été assez bien réunis. On y lit sans peine l'inscription suivante :

†

D. O. M.
HIC LONGÈ A FRATERNIS CINERIBUS,
IN SPEM MELIORIS AEVI,
SUB HOC MARMORE JACET
R. P. PETRUS VIANNEY,
ORDINIS CARMELITANI,
QUI PER NOVEM FERÈ LUSTRA
IN HIS ORBIS EXTREMIS
CHRISTIANAM FIDEM INDEFESSUS ANNUNTIAVIT,
TESTAMENTUM DOMINI NOSTRI J.-C.
CORAM PSEUDO-PRINCIPES MUNDI FIDELITER PROFESSUS,
PRO EO MULTA VIRILITER PASSUS EST;
EVERSO TANDEM DIABOLICO IMPERIO
HANC ECCLESIAM PARROCHIALEM
CULTUI DIVINO RESTITUIT
AUXIT ET REXIT.
PAUPERUM CONSOLATOR, AFFLICTORUM
REFUGIUM, TANDEM LABORIBUS
ET NON SENIO CONFECTUS,
È TERRENIS SEDIBUS, OCCURRENTE
SIBI PATRE ELIA, SUBLATUS,
ET È SACERDOTE MONTIS CARMELI
FACTUS SACERDOS IN AETERNUM,
OBIIT DIE 8ª MENSIS NOVEMBRIS,
ANNI 1815,
ÆTATIS SUÆ 67.

A quelques pas plus loin et près de l'arbre qui sert de clocher, l'œil attristé découvre un petit tertre qui s'allonge entre le mur de l'église et le tombeau grisâtre d'un sieur Charles-Léon *Pigean*, chevalier de Saint-Louis, etc. Ce tumulus, nouvellement formé, indique le lieu où repose un jeune prêtre d'une haute piété et d'un rare mérite, M. l'abbé Jean *Toujean*, mort, il y a quelques mois, de la fièvre jaune, étant curé du Mont-Carmel. Cet ecclésiastique estimable a laissé à la Basse-Terre une mémoire à l'abri de tout reproche et a emporté dans son cercueil les regrets de toutes les honnêtes gens qui l'ont connu. Beaucoup de personnes ne parlent de lui qu'avec des yeux baignés de larmes. Pauvre jeune homme, il avait récemment quitté la France

pour venir exercer le saint ministère dans les colonies, et voilà que la mort le frappe quelques mois après son arrivée dans la mission ! Plusieurs de ses amis de Paris m'avaient chargé de les rappeler à son bon souvenir, et quand je voulus m'acquitter de ma commission, on me conduisit près du petit tertre dont je viens de parler, en me disant : *Père, il est là!!!*

Je ne connaissais pas personnellement M. l'abbé Toujean, mais la manière dramatique dont j'appris sa mort autant que tout le bien que j'en ai entendu dire, me l'ont fait aimer, et chaque fois que je passe devant l'humble fosse où il repose à plus de 1,200 lieues de la patrie, je m'arrête quelques instants pour prier et essuyer mes larmes. Un autre rendra peut-être, un jour, le même hommage à mon tombeau, creusé aussi loin de la France et dans une île perdue au milieu des flots de l'Océan! Un missionnaire sait-il où il mourra?

La Basse-Terre, érigée en siége épiscopal par une bulle apostolique, en date du 22 juin 1850, possède un palais pour son évêque. C'est une grande case en bois peint, ornée d'une galerie à son rez-de-chaussée et d'un balcon à son premier et unique étage. L'intérieur offre quelques pièces assez bien ornées, mais je ne crois pas faire un jugement téméraire en disant que plus d'un de nos évêques de France s'y trouverait fort mal à l'aise. La maison du gouverneur, qui lui est contiguë, n'est guère plus belle, quoique la distribution de ses appartements soit plus confortable. Les tremblements de terre, si fréquents à la Guadeloupe, empêchent tout autre genre de construction. Il faut que les maisons soient en bois, sans quoi leur éboulement serait fatal à tous leurs habitants qui craignent beaucoup moins dans des cases pouvant se renverser, sans affaissement, comme un château de cartes.

Non loin de l'évêché se trouve le séminaire-collége, établissement dans son enfance et qui réunit une soixantaine d'élèves internes dans une grande case servant autrefois aux séances du conseil colonial. Ce logement est provisoire, il est vrai, mais son peu d'élévation autant que l'insalubrité de sa position auraient dû le faire refuser, car tout établissement naissant a besoin d'une bonne enseigne. Il n'en est pas de même du couvent de *Versailles*, dirigé par des dames de Saint-Joseph, de Cluny, et qui est une miniature du beau et riche couvent *des Oiseaux*, à Paris. Cette maison est fondée depuis plusieurs années et offre aux jeunes filles de la Guadeloupe la précieuse faculté de faire leur

éducation sans quitter la colonie. Les dames de *Versailles* ont également dans la ville de la Basse-Terre deux écoles primaires, ouvertes gratuitement aux enfants du peuple; elles font pour les filles ce que les bons frères de la congrégation de M. de Lamennais de Ploërmel font pour les garçons. Le bien produit par ces écoles religieuses est immense, car elles propagent l'instruction chrétienne principalement dans une population d'affranchis qui en était grandement avide.

L'abbé Alphonse CORDIER.

(*La suite au prochain numéro*).

Science catholique.

HISTOIRE DE L'ARCHITECTURE SACRÉE

DU 4e AU 10e SIÈCLE,

Dans les anciens évêchés de Genève, Lausanne et Sion,

PAR J.-D. BLAVIGNAC,

Architecte, Membre de plusieurs Sociétés savantes.

(*Paris, Londres et Leipzig*, 1853, 1 *vol. in*-8, XXI-438 *pages, avec* 36 *planches réunies au texte et un atlas de* 82 *planches, in*-4° *oblong.*)



En annonçant, dans notre dernier cahier, que nous ferions connaître à nos abonnés les journaux catholiques étrangers, nous n'avons pas nommé, parmi ceux que nous avons cités, le *Mémorial de Fribourg* (Suisse) [1]; mais c'est qu'il n'avait pas encore paru : nous venons de recevoir le premier numéro, et nous nous empressons de le faire connaître à nos lecteurs en leur offrant l'article suivant, dont la connaissance leur sera utile, et qui prouve avec quelle science et quel esprit le *Mémorial* sera rédigé. Nous félicitons les rédacteurs de ce recueil de leur détermination et du courage avec lequel, sous la contrainte du libéralisme suisse, ils se décident à défendre les doctrines catholiques, si imparfaitement connues. Il deviendra ainsi un utile auxiliaire aux *Annales catholiques de Genève*. A. B.

« L'histoire architecturale de nos antiques monuments religieux était restée inexplorée jusqu'à nos jours; la Suisse romande avait peu participé au mouvement archéologique qui s'est manifesté dans les pays voisins. Quelques notices éparses et

[1] Le *Mémorial* de Fribourg paraît tous les mois, par livraisons de 32 à 48 pages. Il coûte 8 fr. par an, et l'on s'abonne à Fribourg, chez Piller, imprimeur.

incomplètes nous faisaient seules deviner nos richesses architecturales, surtout dans les dix premiers siècles de l'ère chrétienne. L'ouvrage de M. Blavignac, architecte à Genève, nous introduit donc dans un monde nouveau et inconnu en quelque sorte. Il appelle nos regards sur les restes vénérables des anciens âges, nous décrit leurs constructions primitives, et nous initie aux mystères de cette architecture qu'une science superficielle regarda comme bizarre et comme un pur effet d'une imagination capricieuse et extravagante, mais que les recherches modernes ont montrée logique et guidée, dans ses détails, par l'esprit chrétien, qui y manifeste sa grandeur et ses dogmes célestes. Sans doute, on n'y trouve pas la perfection des formes grecques et latines; mais, ce qui lui manque dans le fini de la forme, elle le compense par l'idée qui l'anime et la vivifie, idée, par contre, que l'on cherche vainement sous les formes païennes. Cet important ouvrage hâtera, nous l'espérons, le triomphe complet de l'architecture religieuse; en nous faisant connaître nos anciens monuments, il nous apprendra à les mieux conserver, et surtout à ne plus les dénaturer par des réparations anormales; en nous rappelant les règles de l'architecture chrétienne, il donnera à nos architectes le goût et la connaissance de ces règles, et ainsi, dans les nouvelles constructions, ils chercheront à les appliquer, et nous ne verrons plus surgir, à grands frais, ces églises qui n'ont de religieux que le nom. Un mouvement marqué s'est déjà manifesté dans ce sens, témoin, entre autres, les réparations de notre collégiale de Saint-Nicolas; mais il fallait le développer et assurer sa durée; cette gloire appartiendra à la belle publication de M. Blavignac; son ouvrage est donc plus qu'un bon livre, c'est une bonne action. Nous regrettons seulement que le prix de l'*Histoire de l'architecture sacrée* (60 fr.) soit accessible à trop peu de bourses; nous comprenons que ce prix est loin d'être exagéré, en raison des dépenses sans nombre que coûtent la composition et la publication d'un ouvrage pareil; ce prix, cependant, l'empêchera malheureusement d'être répandu comme il serait à désirer.

» Cette considération et l'importance de l'ouvrage nous ont engagé à en donner à nos lecteurs une analyse détaillée et aussi exacte que le permettent nos connaissances trop bornées sous ce rapport. Un homme d'art seul pourrait bien analyser un pareil travail. Ce que surtout nous ne pourrons pas faire connaître, c'est une multitude sans nombre de détails et de notices sur les

différentes parties des constructions architecturales. — Autant que possible, nous nous servirons des paroles mêmes de l'auteur en faisant cette analyse.

« Ce n'est que depuis un petit nombre d'années que les études » relatives à la connaissance de l'art né sous l'inspiration de la » foi chrétienne, ont repris leur importance normale. Dès la fin » du 15e siècle, et en face du retour de la pensée vers la civilisa» tion païenne, toute la série des monuments chrétiens fut con» sidérée comme le fruit de conceptions hétéroclites, dues bien » plus au caprice qu'à l'art ou à la science. Cette opinion étrange » fut, dès lors, par les masses comme par les hommes les plus » instruits, accueillie avec une faveur qui compte encore quel» ques partisans. Cependant les esprit droits ne pouvaient tou» jours refuser le tribut de leur admiration à ces créations gi» gantesques et pleines d'harmonie, que le moyen âge avait » léguées aux générations futures. » Commencée en Angleterre, au siècle passé, l'étude de ces monuments se continua là et en Allemagne, puis prit sa plus grande extension en France, dans ce dernier quart de siècle. Toutefois, malgré ces efforts, l'histoire de l'architecture sacrée en Occident est loin d'être complétement connue. Il existe en particulier, à partir de l'établissement du christianisme jusqu'à l'époque des croisades, une grande confusion et des lacunes considérables dans l'exposé de la marche de l'art. Ce volume est destiné à faire connaître, au moyen des constructions de trois évêchés célèbres de la Suisse, la marche de la science architecturale dans ces temps obscurs.

« Trois grandes divisions architecturales : *Primaire, Secon» daire* et *Tertiaire*, autrement *Romane, Gothique* et de la *Renais» sance,* sont admises dans le langage ordinaire. Notre ouvrage se » rapporte à la première de ces classes, Primaire ou Romane. » Par l'étude comparative d'un très-grand nombre d'édifices sacrés, l'auteur a été conduit à classer, pour nos contrées et d'une manière générale, tous les monuments de cette classe romane, en écoles *gallo-latine, sacerdotale et carolingienne,* distinguant dans chacune d'elles plusieurs groupes franchement caractérisés. Le tableau suivant résume ces écoles et indique d'une manière sommaire la dénomination, la durée et le caractère saillant de chacune d'elles.

I. *Ecole gallo-latine.* (Du 4e à la fin du 6e siècle).	Imitation des constructions en charpenterie.

II. *Ecole sacerdotale primaire.* (Du 6e au 9e siècle).	Arc déprimé, arcatures.
III. *Ecole carolingienne.* (9e siècle).	Arc plein cintre, chapiteau cubique et corinthien.
IV. *Ecole sacerdotale secondaire.* (10e siècle).	Arc aigu, imagerie mystique.

» On comprend que nous ne pouvons pas faire une analyse détaillée des monuments de chacune de ces écoles. Nous nous bornons à indiquer les édifices qui leur appartiennent, avec un court résumé de leurs principaux caractères.

» ECOLE GALLO-LATINE. Les églises de cette première époque furent édifiées d'après le mode suivi pour les constructions indigènes, c'est-à-dire en charpenterie, mode désigné par l'épithète de *gaulois.* A côté de ces églises en bois, s'élevaient cependant plusieurs édifices sacrés construits en maçonnerie suivant le mode appelé *romain;* leur décoration tenait surtout de l'imitation des constructions en bois. « Cette imitation, fécondée par » les artistes gallo-romains, qui firent passer le rudiment linéaire » à la décoration par assemblage de plaques et de panneaux, » quelquefois multicolores, constitue l'élément radical de l'école » primitive. Comme disposition générale, nos premières églises » présentaient, soit le plan allongé des basiliques latines, soit » celui des églises circulaires élevées dès l'aurore de la liberté » chrétienne. »

» Il ne subsiste aucun monument complet de cette époque; il nous reste seulement quelques débris, trouvés dans des fouilles récentes, des premières églises de Genève (avant le 5e siècle), de la seconde (516) et de la troisième (fin du 6e siècle) église de Saint-Pierre-ès-liens et de celle de Saint-Victor (entre les années 460 et 502) à Genève. L'église de Saint-Maurice, en Valais, bâtie d'abord vers la fin du 4e siècle, et reconstruite ensuite au commencement du 6e, n'offre que des restes douteux de ces temps.

» ECOLE SACERDOTALE PRIMAIRE. Cette école est appelée *sacerdo-* » *tale,* non-seulement par la raison qu'un grand nombre des édi- » fices de cette époque sont des églises conventuelles, érigées par » les communautés religieuses elles-mêmes; mais encore par la » considération de la part active que prirent les ecclésiastiques » du plus grand mérite et placés dans les premiers rangs du sa- » cerdoce, à la construction des édifices sacrés. »

« Le développement du principe de la décoration par panneaux » accentue d'une manière ferme la seconde école : au temps de » la décadence romaine, on avait imaginé de décorer les murs » par de grandes arcades simulées; ce mode fut adopté par » notre école, qui, tout entière sous l'impression qu'elle atten- » dait de la multiplicité des lignes, rapetissa ces arcades de ma- » nière à ce qu'elles ne présentassent plus que de longs pan- » neaux dont, plus tard, la suppression des montants donna » naissance à l'arcature... L'arc généralement surbaissé, sou- » vent à plein cintre et quelquefois surhaussé, la petitesse des » fenêtres, la simplicité des profils et une grande sobriété de » sculpture, sont les caractères secondaires qui peuvent servir » à apprécier ses productions. »

» Les deux principaux monuments de cette école appartien- nent au diocèse de Lausanne; ce sont Romainmôtier et Saint-Sulpice, près de Lausanne. Vers l'an 400, les saints Romain et Lupicin fondèrent, au pied du Jura vaudois, un ermitage, « fa- » nal destiné à répandre la lumière et la vie au milieu des popu- » pulations de la Suisse. » Bientôt d'autres hommes, pleins de zèle et de foi, vinrent se grouper autour de l'ermitage qui de- vint alors un monastère considérable, régi par la règle de saint Colomban. En 753, le Pape Etienne II, séjournant à Romainmô- tier, consacra solennellement l'église de ce couvent. Cette église existe encore presque intacte. L'adjonction d'un porche, l'agran- dissement du sanctuaire et la reconstruction de la voûte de la nef sont les seules altérations à l'ordonnance primitive. Sept planches donnent le plan et les principaux détails de ce bâti- ment que M. Blavignac décrit au long. « Son plan est remarqua- » ble, soit par le développement du chœur, soit par l'existence » d'un vaste narthex, à double étage. Les voûtes de l'église sont » en berceaux surbaissés, dont les axes sont ceux de la croix (que » forme le plan de l'église). Les fenêtres, de très-petites dimen- » sions, offrent deux évasements séparés par un filet. Les nefs » sont séparées par des arches à plein cintre, reposant sur de » grosses colonnes en maçonnerie, privées de base et qui n'ont » pour piédestaux que d'énormes blocs à peine équarris. L'ar- » cade appliquée, de la dernière époque romaine, garnit le haut » des murs à l'intérieur; à l'extérieur elle se modifie successive- » ment, de manière à ne plus présenter au clocher que l'arca- » ture à bandes murales. — Les moulures, en petit nombre, » sont très-simples. » — « Datant de ces époques reculées et

» construite sous l'inspiration de la règle de saint Colomban, » l'église de Romainmôtier devient un des monuments les plus » importants pour l'étude de l'art; car il prouve que dès lors, et » tandis qu'en d'autres lieux on suivait encore les errements » romains, plus ou moins dégénérés, on élevait dans la Suisse » actuelle des monuments d'un genre nouveau, complétement » original, et qui de là, comme d'un point central, étendit son » influence soit sur l'Italie, soit sur les rives du Rhin. »

» Un second monument considérable de cette école est l'église conventuelle de Saint-Sulpice, sur les bords du Léman, à peu de distance de Lausanne; le transsept, le sanctuaire et le clocher sont les seules parties encore debout : ce dernier est postérieur au reste de l'édifice, construit suivant les mêmes principes que Romainmôtier. Cette église se terminait par trois absides semi-circulaires, dont celle du centre seulement est décorée d'arcatures.

» M. Blavignac regarde encore comme appartenant à l'école sacerdotale primaire, le clocher de l'église d'Orny et l'église de Bretonnière, situées toutes deux dans le voisinage de Romainmôtier, et une crypte de l'église Saint-Gervais, à Genève.

» École carolingienne. Cette école est caractérisée par « l'introduction, ou mieux le développement de la polychromie constructive, une diminution sensible dans l'emploi des lignes horizontales d'arcatures; enfin par la présence des coupoles élevées au centre de la croisée et par celle des clochers polygones, qui donnent une physionomie propre aux édifices du 9e siècle et du commencement du 10e. A ces trois caractères, il faut joindre l'usage de l'entrelacs ornemental, l'emploi de l'arc outrepassé, au moins dans la décoration, la présence des têtes saillantes et peut-être l'appparition soit de l'arc aigu, soit des agrafes au bas des colonnes, dont les fûts sont généralement d'une grande finesse.

» Diverses influences locales, qui modifièrent les caractères de cette école, la font sous-diviser en *rhénane, rhodanique* et *normande*, sections, dont les deux premières sont différenciées surtout par les chapiteaux; élevé (corinthien) dans l'école du Rhône, cuboïde dans celle du Rhin; des ornements empruntés à des influences asiatiques nous donnent le caractère de l'école caroline normande. »

» L'école caroline a quatre créations principales dans la Suisse normande.

« L'église de Grandson, sur les bords du lac de Neuchâtel, est » aussi peu connue que remarquable. On la prendrait, au » premier coup d'œil, pour une basilique primitive... Peu de » monuments de la Suisse sont aussi intéressants que cette » église. Bâtie en forme de croix latine régulièrement orientée, » dix arcades, cinq à droite, cinq à gauche, séparent la nef des » bas-côtés; ces arches, à plein cintre, reposent sur des colonnes » dont les fûts, en marbre et en granit, sont antiques pour la » plupart et ont été apportés des ruines d'Avenches... La voûte » centrale est en berceau, et celles des bas-côtés en quarts de » cercle... Quatre piliers carrés, réunis par de grands arcs, se » trouvent aux angles de la croisée; c'est sur cet ensemble que » s'élève le clocher de forme rectangulaire, et percé sur chaque » face de deux ouïes à cintre trilobé. »

» L'église de Saint-Pierre de Clages, en Valais, « érigée sur le » lieu où saint Florentin, second évêque d'Octodurum (Marti- » gny), souffrit le martyre, vers l'an 407, est l'un des plus inté- » ressants spécimens des formes que l'art carolingien affecta » dans la Suisse méridionale... Sa forme est celle d'un rec- » tangle terminé par trois absides circulaires. Six piliers sé- » parent la nef en trois parties. Les trois absides sont voûtées en » conque, la croisée en coupole à pendentifs, et le reste du mo- » nument par des voûtes d'arête. Le clocher, de forme octogone, » se divise en deux étages. » — Le bénitier de l'église de Saint-Pierre est l'un des plus anciens monuments de ce genre.

» La fondation de l'église de Sainte-Marie-Madeleine, à Genève, » remonte à une époque reculée, mais le monument primitif a » disparu; il n'en reste que le clocher, qui, après les cryptes de » Saint-Gervais, est le plus ancien monument sacré que possède » la ville de Genève. Cette construction, de petite dimension, » carrée à la base, est octogonale dans la partie supérieure, qui » se terminait autrefois par une pyramide en pierre. »

» Un autre clocher, de la même école, est celui de la cathédrale de Sion, présentant les mêmes caractères généraux de construction, que l'église de Saint-Pierre de Clages.

» Avant d'examiner ces trois derniers monuments de l'école caroline méridionale, M. Blavignac avait continué l'étude de l'art dans la période qui nous occupe, en décrivant plusieurs pièces d'orfévrerie et quelques manuscrits de cette époque. Nous en donnons l'indication.

» Un reliquaire, soit capse, contenant des reliques de la bien-

heureuse Vierge Marie, et donné à la cathédrale de Sion par le saint évêque Altheus, qui occupait le siége de cet évêché à la fin du 8e siècle. — Un autre reliquaire, formé d'un coffre en bois, provenant d'une église du Valais, et maintenant à Genève. — Un évangéliaire, dit de Charlemagne, conservé longtemps dans l'église de Valère, à Sion, et maintenant à Genève aussi. — Un vase d'agate, ou plutôt de sardonyx, travaillé en camée, dit de saint Martin : « c'est une pièce unique, égale, si ce n'est » bien supérieure aux plus beaux monuments connus de l'art » du lapidaire. » (Abbaye de S. Maurice). — Une aiguière en or fin, décorée d'émaux et de pierreries, dite de Charlemagne. (*Ibid.*) — Un reliquaire de saint Bernard de Menthon, en forme de bras, terminé par une main bénissante, exécuté en argent forgé et enrichi d'ornements en vermeil et en joaillerie. (*Ibid.*) — Un reliquaire de saint Candide, en forme de buste, exécuté en lames d'argent, forgées et clouées sur les lignes de suture. (*Ibid.*)

» Tous les objets que nous venons de citer appartiennent au Valais ; les évêchés de Lausanne et de Genève ne présentent rien de pareil; on sait pourquoi.

» L'auteur supplée à cette lacune par la transcription de quelques inventaires, « seuls souvenirs existants de ces dépôts, » fruits de la piété des âges anciens. » Nous trouvons là les inventaires du trésor de la cathédrale de Lausanne, — des joyaux de la chapelle de Notre-Dame dans cette même église, pris en 1441 ; puis des extraits des inventaires de la cathédrale de Genève, — de l'église de Sainte-Madeleine, de la chapelle des Machabées, dans la même ville.

» Enfin, le chapitre consacré à l'école carolingienne contient une étude des décorations paléographiques de cette école, décorations faites d'après des motifs architecturaux, et quelques mots sur les inscriptions des marbres antérieures au 10e siècle.

» ECOLE SACERDOTALE SECONDAIRE. « Au 10e siècle, la Suisse » occidentale offre, sous le rapport architectural, un tableau » intéressant. Sous les rois Rudolphiens, comme sous les suc- » cesseurs de Charlemagne, les principes fondamentaux sont » toujours ceux de l'école sacerdotale, mais les influences des » écoles carolines en modifient les caractères d'une manière » sensible. » Notre-Dame de Neuchâtel se relie à l'école rhénane par ses dispositions générales et ses chapiteaux cuboïdes; la cathédrale de Genève et l'église du Mont-Valeria, à Sion, appar-

tiennent à l'école rhodanique. A peu près sur la ligne de démarcation de ces deux styles, se trouve l'abbaye royale de Payerne, qui accuse des formes rappelant soit l'école rhodanique, soit l'art de l'Italie. Les diverses églises que nous venons de citer offrent d'assez nombreuses sculptures, où se reconnaissent les dérivés du principe d'ornementation asiatique, caractère distinctif de l'école normande, surtout sensible à Payerne.

» Dans ces mêmes monuments commence à se montrer *l'arc aigu*, appelé erronément *ogive*. Il a été signalé déjà dans quelques édifices antérieurs, et il y a tout lieu de penser que son premier usage doit être fixé au 9e siècle.

» L'arc aigu se rencontre dans les monuments de presque tous les peuples qui ont élevé des constructions en pierre. Son emploi dans les monuments chrétiens, M. Blavignac le regarde comme une invention nationale; on le voit poindre, pour ainsi dire, puis se développer d'une manière progressive qui ne nous permet pas d'admettre l'hypothèse, si souvent soutenue d'une importation de l'étranger.

On a appelé *ogive* l'arc aigu; cette qualification est erronée. Durant le moyen âge, l'arc aigu était désigné par les expressions de *tiers-point, quint-point, arc empointé,* etc.; et le mot *ogive* est un synonyme absolu de *support* et d'*appui* ou *contrefort*. Malgré la différence de signification, la dénomination d'*ogivale* convient parfaitement à l'architecture « qui a produit » ces vastes édifices dont le caractère distinctif est d'être sou» tenus, contrebutés, renforcés de toutes parts par des étais, » des contreforts, des *ogives* enfin. » Notre auteur renonce donc à l'expression d'ogive pour se servir de celle d'arc aigu.

» Jetons maintenant un coup d'œil sur les monuments de l'école sacerdotale secondaire. « L'église de Notre-Dame à Neu» châtel, dont la disposition est celle d'un rectangle, est divisée » en trois nefs que terminent des absides circulaires. La forme » de la croix est accentuée dans le plan intérieur, par la diffé» rence de hauteur des voûtes.

» L'église de Neuchâtel appartient à plusieurs époques; elle » n'a conservé de sa construction primitive que les parties » orientales. » Elle aurait été fondée par la reine Berthe, vers 927 ou 954.

» La porte placée sur le flanc de l'édifice, le couronnement du clocher, les chapitaux cubiques et cuboïdes dénotent l'in-

fluence rhénane. « L'arc aigu se pose en assurance dans les par-
» ties principales de l'ancienne construction de notre église, où il
» n'exclut point le plein cintre.—La construction et les sculptures
» de ce monument sont généralement traitées avec beaucoup de
» soin ; on sent que l'époque où il s'éleva fut une ère prospère
» pour les beaux-arts.—Comme disposition générale, nous signa-
» lerons le remplacement du pilier ou de la colonne monocylin-
» drique employés dans les édifices qui précèdent, par un fais-
» ceau formé de colonnes agencées avec les piliers. »

La chapelle de Mouxi, dans l'ancien évêché de Genève, formait à l'origine un simple rectangle, auquel on annexa plus tard un appendice de la même forme et de volumineux contreforts.

» L'abbaye de Payerne fut fondée vers 962, et son église construite d'après les règles générales de Cluny. « Cette église,
» précédée par un porche dont la masse s'élève au-dessus du
» corps du monument, et qui porte le nom de tour de Saint-
» Michel, offre à l'intérieur trois nefs, et un transsept flanqué
» de chapelles sur la face orientale. Ces chapelles, de même
» que l'abside principale qui termine la nef centrale, affectent
» la forme semi-circulaire. La nef, prise dans son ensemble,
» diminue de largeur d'une manière très-sensible de l'occident
» à l'orient ; elle est séparée des bas-côtés par des piliers carrés,
» cantonnés pour la plupart de deux demi-colonnes. Ces piliers,
» sans bases, ont des tailloirs pour chapiteaux. Les grands arcs
» présentent généralement le plein cintre... L'église est entiè-
» rement voûtée, en berceau dans la nef, et en arêtes, soit dans
» les bas-côtés, soit dans les transsepts et le cœur. L'abside et
» les chapelles sont voûtées en conque. L'arc aigu, déjà signalé,
» est également employé à Payerne pour six arcs... Le clocher,
» établi sur la croisée, comme celui auquel il a succédé, est
» une œuvre élégante du 15ᵉ siècle. » De nombreux détails sont consacrés à l'examen des sculptures qui décorent ce monument.

» On attribue au roi de Bourgogne, Rodolphe II (911-937) la construction des forteresses dont les restes couronnent les sommités des Allinges. Aujourd'hui, ces constructions sont en ruines ; mais, au milieu de ces restes informes, on rencontre un monument intéressant : c'est la chapelle du château, conservée depuis neuf siècles environ dans son état primitif. Une peinture curieuse, contemporaine de la construction, orne la voûte de cette chapelle ; c'est le Christ bénissant.

Anciennement, la capitale du Valais était construite tout entière entre les hautes collines qui s'élèvent à l'occident de la ville actuelle et le cours de la Sionne. C'est au sommet de celui de ces monticules, qui est le plus rapproché du Rhône, que s'élève l'église de Notre-Dame de Valère. « Elle a la forme » d'un rectangle terminé par une abside circulaire à la base et » polygonale dans le haut. » Les différentes parties de l'édifice ne sont pas de la même époque; le chœur et les chapelles, qui l'accompagnent, portent les caractères du 10e siècle. Les arches du sanctuaire, larges et peu élevées, présentent l'arc aigu; elles sont supportées par des piliers formés d'un agroupement de colonnes et de pilastres à chapiteaux, richement décorés, que l'auteur décrit en particulier.

» Le monastère de Saint-Maurice, en Valais, bâti par saint Sigismond, après avoir déjà beaucoup souffert de l'incendie allumé par les Lombards, en 574, fut entièrement détruit par les Sarrasins, en 940. Rodolphe III, dernier roi de la Bourgogne transjurane, releva l'église et le monastère au commencement du 11e siècle; mais, de ces constructions, il ne reste guère que le clocher ; encore des doutes s'élèvent-ils sur la véritable époque où il fut bâti. — « Sa forme est carrée de la base au » sommet, où il se termine par une pyramide octogone cons- » truite en maçonnerie, de même que les quatre cônes qui la » flanquent. »

» L'église cathédrale de Genève est un monument qui appartient à diverses époques : l'auteur décrit ici les parties de l'édifice qui paraissent dater du 10e siècle. Cette église aurait été reconstruite dès l'an 930 ou 950 à 1034. « Diverses causes » inconnues amenèrent la ruine de plusieurs des parties de » cet édifice, reconstruites aux époques suivantes; mais, l'or- » donnance générale du plan, ainsi qu'une grande partie de la » nef et des bas-côtés, appartiennent à l'école qui nous occupe. » — L'église divisée en trois nefs se termine par un transsept, » une abside et quatre chapelles établies sur la face orientale » du transsept. — La façade du monument n'existe plus depuis » 1750. — La partie ancienne de la nef se compose des arches » les plus occidentales, offrant l'arc aigu avec archivoltes ren- » forcées. Ces arches reposent sur des piliers de forme cru- » cifère, cantonnés de douze colonnes, dont l'ornementation » très-riche est du plus grand intérêt. » M. Blavignac décrit, comme pour d'autres monuments, les chapiteaux de cette église,

curieux dans tous leurs détails si variés. La présence du diable dans les figures de ces chapiteaux donne occasion à l'auteur d'étudier l'iconographie du Prince des Ténèbres pendant le moyen âge. — En terminant la description de la cathédrale de Genève, M. Blavignac fait remarquer « combien grandes furent » les manifestations de l'art sacerdotal, qui, à l'instant de ter- » miner sa course, semble avoir, pour l'érection de cette » église, recueilli ses forces. »

« Ici doit aussi se terminer ce volume : avec le 11e siècle, » une ère différente commence, et, bien que non encore aban- » donné, l'art lié au sacerdoce lutte contre une puissance qui, » grandissant tous les jours, restreint de plus en plus ses applica- » tions et finit par le confiner dans les cloîtres. » — « Dans une » publication subséquente, nous espérons, à l'aide de nos monu- » ments nationaux, tracer l'histoire de cette (nouvelle) période, » qui offre encore tant de parties inexplorées et tant de détails » dignes d'une sérieuse étude. »

» Comme on le voit, notre rôle s'est borné à une simple analyse. Les théories, applications et explications de M. Blavignac sont-elles toutes justes, exactes et fondées, c'est ce que nous ne pouvons nullement discuter; de plus savants le feront. Notre unique but était de faire connaître cette histoire et d'attirer l'attention du public instruit sur les importantes matières qu'elle traite.

» Nous félicitons l'auteur de ses longues et patientes recherches et de ses consciencieuses études, et nous espérons que l'accueil fait par le public à cette première publication l'engagera à nous donner la suite de cette histoire de l'architecture sacrée.

» J. Gremaud. »

Souvenirs historiques.

CHARLES-QUINT AU COUVENT DE SAINT-JUSTE

EN ESPAGNE.

Nous empruntons le curieux article suivant à la *Revue des Revues*, de Liége. Nos lecteurs seront bien aises de connaître les détails nouveaux sur le séjour du célèbre empereur dans sa dernière retraite. A. B.

Le chanoine Thomas Gonzalès, archiviste du roi d'Espagne Ferdinand VII, trouva dans les archives du royaume des docu-

ments intéressants sur la vie de Charles-Quint, au couvent de Saint-Juste, et les réunit en un volume de 387 pages. Après la mort de Gonzalès, cette précieuse biographie tomba entre les mains de son frère, qui, par suite de la révolution espagnole de 1836, fut réduit à un tel état de misère, qu'il se vit obligé de la vendre au gouvernement français pour la somme de 4,000 fr. Louis-Philippe avait donné ordre de la publier, lorsqu'éclata la révolution de 1848. Bientôt après M. Stirling, archiviste anglais, ayant obtenu de Louis-Napoléon, à cette époque Président de la République, l'autorisation de consulter les archives de Paris, compléta par de nouveaux documents l'ouvrage de Gonzalès, et le publia sous le titre de : *Vie monastique de Charles-Quint*. — Nous croyons être agréable à nos lecteurs en leur faisant connaître les détails intimes de la vie du célèbre empereur. Ce travail aura d'autant plus d'intérêt pour la Belgique que M. Gachard vient de déposer un mémoire sur la question à l'Académie de Bruxelles.

« Accablé par l'âge et les infirmités, fatigué des agitations inséparables du rang qu'il occupait, Charles V résolut d'abdiquer l'empire. Il employa les derniers mois de l'année 1556 à mettre ordre à l'administration intérieure de sa maison et à récompenser de leurs services et de leur fidélité les braves officiers néerlandais, qui lui avaient voué leur sang et leur bravoure. Le 3 février 1557 il quitta la province de Xarandilla pour se retirer dans la paisible retraite qu'il s'était fait préparer au couvent des Jéronymites à Saint-Juste. Les moines du couvent, heureux de pouvoir compter parmi eux un nom impérial, lui avaient préparé un splendide mais religieux accueil. Transporté dans sa litière jusqu'au seuil de l'église, l'empereur y fut accueilli par le chant grave et triomphal du *Te Deum*, auquel la voix des orgues vint mêler la majesté de ses accents. L'église avait revêtu ses ornements les plus riches; les lumières de mille flambeaux illuminaient le chœur et les autels; tous les religieux, rangés sur deux files, attendaient avec une sainte joie le glorieux héros qui renonçait aux grandeurs, et venait achever les dernières années d'une vie pleine de triomphes dans la retraite de la simplicité, de l'abnégation et de l'amour divin. Il s'avança au milieu d'eux jusqu'aux degrés de l'autel; et, en proie à l'émotion la plus profonde, pendant que les ministres du Seigneur chantaient les psaumes de l'office divin, il se prosterna à genoux devant la Majesté trois fois sainte et rendit de ferventes actions

de grâce pour le bienfait qu'il venait de recevoir. L'office terminé, le supérieur du couvent agréa le nouveau moine, lui adressa des paroles de félicitation et de bienvenue, et le présenta aux religieux, ses frères, qui s'avancèrent un à un pour lui serrer la main et lui donner le baiser fraternel. Les assistants, parmi lesquels se trouvaient les vieux compagnons d'armes de l'empereur, ne purent contenir l'émotion que devait produire cette scène attendrissante; les larmes et les sanglots éclatèrent de toutes parts et se prolongèrent très-avant dans la nuit autour de l'église gothique du couvent.

» Les années que l'empereur passa au couvent de Saint-Juste furent partagées entre les agréments que lui offrait la vie champêtre et les exercices pieux de la vie monastique. Ami de la nature, il consacrait une partie de ses loisirs à cultiver les fleurs et à soigner les oiseaux. On raconte un trait de la vie intime de l'empereur, qui dénote toute sa délicatesse sur ce point. Dans une de ses campagnes, une hirondelle avait construit son nid contre le pavillon impérial. Charles ne permit pas de troubler les amours du gracieux hôte qui était venu se loger à ses côtés, et au départ de l'armée, il défendit d'abattre le pavillon. Le séjour de Saint-Juste lui permettait de se livrer pleinement à ses goûts champêtres. Il employait une partie de l'été à transformer en parterre, planté d'arbres et de fleurs, le terrain qui s'étendait autour de ses appartements. Amateur de la pêche, il peupla de diverses espèces de poissons les étangs qui se trouvaient aux environs du couvent, et quand les accès de la goutte ne lui enlevaient pas l'usage de ses membres, il se livrait au plaisir de la chasse. Le soir, il visitait souvent l'ermitage de Bethléem, qui s'élevait, solitaire, à quelque distance du couvent.

» Cette vie tout intérieure satisfaisait pleinement les besoins intimes de Charles. Il disait souvent à son intendant Guirada, que son plus grand désir était de pouvoir revenir sur cette terre après sa mort. La simplicité et la bonhomie étaient les traits dominants de son caractère. On les retrouve dans tous les détails familiers de sa vie. A une demi-lieue du couvent était situé le village de Guacos. Charles employait les cent ducats qu'il avait l'habitude de consacrer tous les mois à des œuvres de bienfaisance, à soulager la misère de ses habitants. Malgré cela l'empereur fut à chaque instant victime de leur cupidité et de leur ingratitude. Tantôt ils lui enlevaient des têtes de ses troupeaux,

tantôt ses poissons, tantôt ses arbres fruitiers. L'un d'eux lui avait vendu à un prix exorbitant les produits de ses cerisiers. Charles ne s'étant pas empressé de les faire cueillir, le propriétaire les vendit une seconde fois, et quand les domestiques de l'empereur se présentèrent, ils trouvèrent l'arbre dégarni de fruits. Fatigué de ces vexations, il provoqua une poursuite de la part du juge voisin; mais il ne put s'empêcher de lui recommander d'user de la plus grande indulgence possible à l'égard des coupables. Une autre fois, dans la nuit du 9 janvier 1557, des voleurs, ayant pénétré dans ses appartements, lui avaient enlevé une somme de 800 ducats, destinée à faire des aumônes. Malgré les soupçons fondés qui pesaient sur certains habitants du village voisin, Charles ne permit pas de les mettre à la torture. Les coupables restèrent impunis et la somme enlevée ne fut pas retrouvée.

» L'état de sa santé était loin d'être satisfaisant. La goutte lui avait tellement paralysé la main droite qu'il était obligé de se servir d'un sceau secret pour signer ses dépêches diplomatiques. Au commencement de l'année 1558 un malheur de famille, en l'affectant péniblement, vint aggraver sa maladie. On lui annonça la mort de la reine Eléonore, sa sœur tendrement aimée. « Voilà » quinze mois, disait-il, que nous vivions séparés; dans peu de » temps, j'espère la retrouver pour toujours. »

» Le 3 mars de la même année, une autre sœur de Charles, Marie, reine de Hongrie, se rendit à Saint-Juste pour visiter l'empereur. L'apparition subite de sa sœur, qui entra dans ses appartements sans être annoncée, l'impressionna vivement. Le souvenir d'Eléonore, qu'il venait de perdre, se réveilla avec plus de force et l'affecta plus péniblement que jamais. Le 15 mars Marie prit congé de son illustre frère. De sinistres pressentiments, qui ne tardèrent pas à se réaliser, accompagnèrent ces adieux : ce fut la dernière fois qu'ils se rencontrèrent sur cette terre. La ponctualité avec laquelle l'empereur assistait aux offices divins, quand sa santé le lui permettait, et la prédilection qu'il montrait pour les solennités religieuses, remplissaient tous les moines d'une respectueuse admiration. Il faisait célébrer chaque année, le 1er du mois de mai, un service funèbre pour le repos de l'âme de son épouse. L'anniversaire de son arrivée au couvent était célébré avec toute la pompe d'une fête religieuse, par des messes, le *Te Deum*, et un prône. Après le dîner il réunissait tous les moines à un repas champêtre, pour lequel

les habitants du village voisin offraient les dons que fournit la campagne.

» Le supérieur du couvent, afin de perpétuer le souvenir de ce jour mémorable, renouvela le registre dans lequel figuraient les noms de tous les moines. Charles inscrivit le sien à la première page, en tête de tous les autres. Ce registre fut soigneusement conservé dans les archives des Jéronymites, jusqu'à l'époque où le couvent fut incendié par les armées impériales. — Bien que Charles aimât les délices de la table, il se faisait un devoir de chrétien d'observer la plus rigoureuse abstinence pendant les jours que l'Église sanctifiait par le jeûne. Ce n'était que quand il se sentait d'une extrême faiblesse, qu'il usait de la dispense qu'il avait obtenue. Le mercredi des Cendres il ordonnait à toutes les gens de sa maison d'approcher de la sainte table; et il avait l'habitude de monter le degré le plus élevé de l'autel pour se convaincre par lui-même si tous étaient présents. Afin de pouvoir assister au saint sacrifice de la messe, quand sa santé ne lui permettait pas de se rendre à l'église, il avait fait pratiquer, à travers le mur de sa chambre à coucher, une fenêtre qui avait vue sur l'autel. Le vendredi saint il convoquait tous ses serviteurs pour l'adoration de la sainte Croix; et bien qu'il fût d'une faiblesse telle qu'il ne pouvait se soutenir sans l'appui des siens, il ne manquait jamais de se prosterner à terre, selon les usages du couvent, pour toucher de ses lèvres le symbole sacré. Il sanctifiait d'une manière toute particulière le jour de la fête de saint Mathieu, à cause des souvenirs personnels qui y étaient attachés : c'était l'anniversaire de sa naissance, de son couronnement et de la double victoire qu'il remporta à Biccora et à Pavie. Ce jour, il assistait au saint sacrifice de la messe, au milieu d'une affluence considérable de monde, revêtu des insignes de la dignité impériale, et portant autour de la poitrine la chaîne de la Toison d'or; et il ne quittait pas l'église sans l'enrichir des dons les plus précieux.

» Il vivait avec les religieux du couvent dans la plus cordiale familiarité, à tel point que les officiers de sa maison lui en faisaient un reproche. Afin d'empêcher ces mécontentements, son confesseur le pria en grâce de lui permettre de se tenir debout en sa présence, au moins quand d'autres personnes prenaient part à leur entretien. « Ne vous inquiétez pas de cela, frère Jean, » répondit l'empereur; j'aime à vous voir assis à mes côtés et à » vous voir rougir quand quelqu'un vous surprend dans cette

» attitude. » Il connaissait tous les moines par nom et prénom, s'entretenait souvent avec eux et partageait quelquefois leur repas commun. Quand les inspecteurs des Jéronymites firent à Saint-Juste leur visite triennale, ils observèrent respectueusement à l'empereur qu'il était le seul de tous les moines du couvent, auquel ils avaient quelque reproche à adresser, à cause des dons nombreux qu'il faisait aux religieux et que les statuts de la vie monastique ne leur permettaient pas d'accepter.

» Charles trouvait encore une source de douces jouissances et d'agréables distractions dans la culture des beaux-arts et spécialement de la musique. Longtemps après lui, on trouva encore dans l'Escurial un orgue portatif d'un grand prix et d'une qualité supérieure, qui l'avait accompagné dans tous ses voyages et qui, devant les murs de Tunis, avait servi à charmer ses longues soirées. Le supérieur des Jéronymites, pour satisfaire le goût musical de l'empereur, avait réuni à Saint-Juste un chœur de chantres, choisis parmi les meilleurs des divers couvents du même ordre. De la fenêtre de sa chambre à coucher, la voix de l'empereur venait souvent se mêler au chant du chœur. Il remarquait sans difficulté les sons discordants qui venaient parfois troubler l'harmonie des accords; et il n'était pas rare de l'entendre interpeller de sa voix martiale le malencontreux chantre qui avait offensé la délicatesse de son oreille musicale. Un professeur de musique de Plaisance était venu, un jour, prendre part au chœur des moines; à peine avait-il chanté quelques phrases musicales, que l'empereur lui fit donner ordre de cesser et de quitter l'église. Un compositeur de Séville avait dédié à l'empereur plusieurs messes et motets dont il était l'auteur. L'une de ces messes fut exécutée dans l'église de Saint-Juste. Après l'exécution, l'empereur fit observer à son confesseur que l'auteur de cette musique était un méchant plagiaire, et il désigna du doigt les passages de la messe empruntés à d'autres œuvres.

» Charles n'appréciait pas moins l'éloquence de la chaire. Il ne fallait rien moins que les trois prédicateurs les plus célèbres de l'époque, pour satisfaire aux exigences et à la délicatesse de son goût littéraire. Le plus distingué des trois était Billalba, prédicateur au grand hôpital de Saragosse. Il charma tellement l'esprit de Charles et éclipsa si complétement ses deux collègues, malgré leur incontestable mérite, qu'ils ne furent que rarement admis à prêcher devant l'empereur.

» La régularité et la simplicité, que l'empereur montrait en toutes choses, convenaient parfaitement à l'uniformité de la vie monastique. Chaque jour, avant son lever, le frère Régla, son confesseur, allait faire avec lui la prière du matin; après cela, si sa santé le lui permettait, l'empereur se rendait à l'église et assistait au saint sacrifice de la messe. Les exercices de piété achevés, il se mettait à table, où les besoins de sa robuste nature et les difficultés que lui causait la paralysie de sa main droite le retenaient assez longtemps. Pendant le repas, il s'entretenait de sciences naturelles avec son médecin; et avant de quitter la table, son confesseur lui faisait une lecture des œuvres de saint Jérôme, de saint Augustin, ou de saint Bernard, les théologiens préférés de l'empereur. Vers trois heures après le dîner, les moines du couvent se réunissaient pour entendre la parole de Dieu, soit dans un sermon, soit dans une lecture spirituelle.

» Charles assistait à cet exercice de piété avec une profonde attention. Si sa santé ne lui permettait pas d'y prendre part, il ne manquait jamais de se faire excuser auprès du supérieur du couvent et il tâchait d'y suppléer en se faisant répéter par son confesseur le sujet du sermon ou de la lecture. Les livres qu'il avait emportés avec lui étaient peu nombreux. C'étaient pour la plupart des ouvrages de théologie ou de stratégie, des cartes géographiques et quelques dessins en miniature. Il employait le temps qu'il avait de reste à visiter l'atelier de son horloger, Torriano, qui l'avait suivi à Saint-Juste. Car il était amateur de toute espèce de montres, et aimait à calculer heure par heure les moments fugitifs de sa paisible existence.

» L'empereur montrait une grande parcimonie dans tous les détails de sa vie domestique. Son costume était toujours simple et sans ostentation. Le baudrier qu'il portait au champ de bataille était tellement rapiécé que le dernier de ses lansquenets n'en aurait pas voulu. On raconte qu'ayant été surpris par une averse aux environs de Neubourg, Charles, pour ne pas laisser endommager par la pluie son chapeau impérial, le prit sous le bras et s'exposa, nu-tête, aux intempéries de l'air jusqu'à ce qu'on lui eût apporté de la ville un couvre-chef moins précieux.

» La santé de l'empereur allait toujours s'affaiblissant de plus en plus. Vers le milieu du mois d'août il fut en proie à de nouveaux accès de goutte et à des chaleurs internes qui le suffoquaient pendant la nuit. Contrairement à l'avis de son médecin,

il crut qu'un bain froid soulagerait ses douleurs. Ce remède produisit un effet tout contraire. Le mal s'aggrava d'une manière alarmante; il éprouva de violents transports au cerveau, symptôme certain que la maladie s'était jetée sur les organes intérieurs.

» Les pensées religieuses semblaient préoccuper davantage l'esprit de Charles, à mesure qu'il sentait sa fin approcher. Dès qu'il apprenait la mort soit d'un ami, soit d'un chevalier de la Toison d'or, son premier soin était de faire célébrer un service funèbre en sa mémoire. Tous les jours il faisait dire des messes pour le salut de son âme et le repos éternel de son père, de sa mère et de son épouse; et il paraissait que ces cérémonies funèbres faisaient les délices de sa vie monastique. Il y assistait en personne et accompagnait avec un profond recueillement les chants religieux des prêtres. Après une de ces lugubres cérémonies, il demanda à son confesseur s'il ne lui serait pas salutaire de faire célébrer de son vivant la pompe funèbre qui suivrait son décès. Le père Régla lui répondit que les œuvres de la foi, exécutées pendant la vie, étaient incontestablement plus efficaces que celles qui ne se faisaient qu'après la mort. Cette réponse suffit à la piété de l'empereur; il ordonna immédiatement de faire tous les préparatifs. La cérémonie eut lieu le 30 août. Le maître-autel, le catafalque et l'église tout entière brillaient de mille flambeaux qui éclairaient de leur sombre lumière les lugubres ornements que l'Eglise avait revêtus. Tous les religieux du couvent, rangés à l'autel et au chœur, ainsi que les serviteurs de la maison de l'empereur, prirent part à la cérémonie funèbre. Charles y assista en personne. Pendant qu'on chantait la messe des morts, il s'avança, en habits de deuil, vers le milieu de l'autel et remit à l'un des officiants le cierge qu'il tenait entre les mains, symbole touchant du désir qu'il avait de voir arriver l'heure où il remettrait son âme entre les mains de son Dieu. La cérémonie achevée, il se retira à la campagne; il y passa une grande partie de l'après-dînée jusqu'à ce qu'un violent mal de tête l'obligea de se retirer dans ses appartements. Le lendemain il se sentit un peu soulagé, mais toujours faible et épuisé. Les chaleurs bienfaisantes de la saison l'attirèrent dans la galerie ouverte qui donnait sur son jardin. Plongé dans de profondes rêveries, il se fit apporter l'image de son épouse bien-aimée et resta longtemps absorbé dans cette douce, mais triste contemplation, cherchant à se rappeler les nobles traits et l'ai-

mable physionomie de sa compagne tant regrettée. Il demanda également un tableau du Sauveur en prières au jardin de Gethsémani, ainsi qu'une esquisse du jugement dernier par Titien. Son médecin, qui ne le perdait jamais de vue, voyant l'empereur immobile dans ces émouvantes contemplations, conçut quelque inquiétude. Il trouva Charles en proie à une fièvre violente et le fit transporter sur le lit de douleur dont il ne se releva plus.

» L'empereur n'ignorait pas la gravité de son mal. Il attendait avec calme et résignation le moment suprême qui allait le séparer de ce monde. Après avoir pris ses dernières dispositions relativement aux choses de cette terre, il ne songea plus qu'à se préparer à entrer dans l'éternité. Le 2 septembre, il s'approcha du banquet de vie et se nourrit du pain des élus. Le 19, se sentant plus abattu qu'à l'ordinaire, il reçut le saint viatique, et répondit avec un accent de profonde piété aux prières des agonisants. Son confesseur et Billalba passèrent la nuit au chevet du malade, lui récitant des prières, des psaumes et des passages des Saintes Écritures, qu'il écoutait avec une religieuse attention. Le lendemain, de grand matin, il demanda à se trouver seul avec son intendant et lui parla en ces termes : « Mon cher Guirada, ma dernière heure approche; que la volonté de Dieu soit faite. Priez en mon nom le roi, mon fils, de prendre soin des serviteurs qui m'ont suivi dans ma retraite et qui se trouveront autour de moi au moment de ma mort. Recommandez-lui surtout Guillaume Van Mal; et qu'il défende aux religieux de Saint-Juste de recevoir des étrangers dans leur couvent. » Puis il demanda à se nourrir une dernière fois du corps de son Sauveur. Son confesseur lui fit observer que ce n'était nullement nécessaire puisqu'il venait de recevoir le saint viatique. Mais l'empereur insista en disant que, s'il n'y avait point de nécessité, ce serait au moins une salutaire préparation pour son voyage de l'éternité. On lui apporta l'hostie sainte vers 7 heures du matin. Tous les moines du couvent suivirent processionnellement le père Régla, des mains duquel il reçut le Sacrement de vie. Malgré son extrême faiblesse, l'empereur répondit aux prières de son confesseur avec une ferveur qui édifia tous les assistants, et récita avec effusion de cœur l'hymne sacré : « *In manus tuas, Domine!* » Il resta pendant longtemps agenouillé sur son lit, prosterné en prières et exhalant la profonde piété qui l'animait par des aspirations ferventes vers la Divinité. Le reste de la journée, il resta étendu sur son lit, immobile et les

yeux fermés, sans toutefois avoir perdu le sentiment de ce qui se passait autour de lui.

» Vers midi, il reçut la visite de l'archevêque de Tolède. Charles le reconnut et lui adressa quelques paroles. Ses forces lui étaient revenues et il remercia le Ciel de lui avoir conservé la présence d'esprit jusqu'aux derniers moments de sa vie. L'archevêque lui adressait de temps à autre des paroles de consolation : mais, comme il avait une physionomie d'une excessive sévérité, et un timbre de voix peu agréable, l'empereur fit un signe d'impatience et de mécontentement. Le prélat se retira immédiatement, dans la crainte de fatiguer davantage le moribond.

» Vers 8 heures du soir, l'empereur demanda si le cierge bénit était préparé. Le moment suprême approchait. Le médecin déclara que le malade n'avait plus qu'une demi-heure à vivre. Charles était plongé dans de profondes méditations, murmurant de temps en temps des prières en élevant les yeux au ciel. Billalba lui adressa les dernières paroles de consolation ; il lui parla de la grâce insigne que lui faisait la Providence en l'appelant à elle, le jour où l'Église célèbre la fête de saint Mathieu, qui, par amour pour Dieu, avait renoncé aux richesses, comme l'empereur avait renoncé aux grandeurs de cette terre. Mais il fut interrompu par les cris du mourant : « Mon heure est arrivée ; qu'on » apporte le cierge bénit et le crucifix. » Charles avait depuis longtemps préparé ces deux objets pour le moment de sa mort. Le cierge bénit venait de l'église de Notre-Dame de Montferrat; le crucifix avait été recueilli sur le lit mortuaire de son épouse bien-aimée. Conformément au désir qu'il en avait manifesté, il les reçut des mains de l'archevêque. Il contempla en silence l'image de Jésus crucifié et le pressa avec amour contre son cœur. Puis, comme s'il eût répondu à un appel céleste, il fit entendre ces paroles : *Va, voy, Sinnor!* je viens à vous, Seigneur. Bientôt ses forces l'abandonnèrent, le crucifix tomba de ses mains; et jetant un dernier regard sur l'image du Christ, il mourut en prononçant à haute et intelligible voix le nom de son Sauveur. »

(REVUE DES REVUES, *traduit du* VOLKSBLATT.)

Apologétique catholique.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS

SUR

L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE AU MOYEN AGE.

SOMMAIRE. — La plupart des historiens ont calomnié l'histoire de l'Eglise au moyen âge.— Justice plus exacte qui est rendue à cette époque. — Tout n'y est pas digne d'éloge ou à imiter. — Funestes effets des études dites de la Renaissance. — C'est la renaissance du Paganisme. — En exaltant les auteurs païens on n'a pas assez remarqué qu'on réhabilitait leurs maximes et leurs mœurs. — Influence de Rollin sur l'enthousiasme pour la belle antiquité. — Jugements plus sages et plus éclairés de Fréd. Schlegel et de M. Digby. — Retour à une littérature plus chrétienne.

« Au dire de certains historiens, très en vogue au dernier siècle, et qui de nos jours n'ont pas encore perdu entièrement leur crédit et leur autorité, lorsque nous arrivons à la fin du 6e siècle, *nous sortons de l'âge d'or pour entrer dans l'âge de fer.* Et, en effet, le tableau qu'ils nous ont tracé de cette période historique de plus de neuf siècles, désignée sous le nom de *moyen âge*, est peint avec des couleurs si sombres, il offre des figures si hideuses et des scènes si lugubres, la lumière en est tellement bannie, le mal s'y montre avec une puissance si formidable, que les lecteurs, saisis d'une sorte d'horreur, ne pouvaient retenir ce cri de malédiction : — « Siècles de ténèbres, » d'ignorance et de barbarie ! Age de fer et de désolation ! Epo» que lamentable, qu'on voudrait pouvoir effacer, avec des lar» mes, des annales des nations ! » Et ce triple anathème résumait pour eux toute l'histoire des siècles et des peuples chrétiens.

» Heureusement qu'aujourd'hui le moyen âge n'inspire plus cette sorte d'épouvante. On convient même naïvement qu'à tout prendre, il y avait du bon dans les siècles de Charlemagne et de saint Louis, et que les temps où toute l'Europe était chrétienne ne méritent pas tant d'anathèmes, pourvu toutefois qu'on ne veuille pas en faire un trop grand éloge. Si donc on s'est un peu

débarrassé de tant de préjugés grotesques, qui régnaient depuis trois siècles, contre ces *âges de foi, d'espérance et de charité divine*, on est encore généralement peu disposé à leur rendre une pleine et entière justice. Et, si nous avions l'imprudence d'appeler *âge d'or* ce qu'on s'est plu à nommer *âge de fer*, nous devrions nous attendre à passer, même aux yeux de fort bons chrétiens, pour de pauvres cerveaux affaiblis par *la monomanie du moyen âge*. Cependant, nous ne serions pas les premiers à donner à cette époque ce titre glorieux : l'auteur de la *Perpétuité de la Foi* a dit du 10e siècle, le plus méprisé du moyen âge : — « Nous devons conclure que ce 10e siècle, ordinaire- » ment si déprécié, était un des temps les plus fortunés de » l'Église, puisque les vices qu'on lui reproche lui sont com- » muns avec les autres, et que le bien qui le distingue lui est » particulier. »

» Et l'un de nos plus graves historiens, celui à qui la savante Allemagne décerna le surnom de *grand*, dom Mabillon, ne craint pas de donner, en propres termes, le titre de *siècle d'or* au 7e siècle, à celui qu'on nous a présenté comme le début des *siècles de fer*. De pareils témoignages doivent du moins inspirer à tout homme de bonne foi des doutes légitimes sur la fidélité des historiens qui nous ont fait de ces temps une si sombre et si rebutante peinture, et l'engager à chercher les causes qui ont conduit ces historiens à travestir ainsi une époque si mémorable dans les annales de l'humanité.

» Le plus profond mépris (pour ne rien dire de plus) voué au moyen âge par nos lettrés modernes date de l'époque connue sous le nom de *Renaissance*, et qui coïncide à peu près avec le milieu du 15e siècle, où tant d'esprits cultivés furent entraînés à une admiration enthousiaste et exclusive pour toutes les œuvres littéraires et artistiques de Rome et de la Grèce. Enthousiasme funeste et inexplicable qui fit oublier les plus beaux monuments, les œuvres les plus admirables, les institutions les plus utiles et les plus parfaites, que le Christianisme avait produits, pour fixer uniquement les regards et l'attention sur ce qu'on appelait *la belle antiquité*.

» Qu'était-ce donc que cette *belle antiquité?* Sous le rapport religieux, le plus important de tous dans la vie des peuples, c'était la civilisation et l'histoire de nations descendues au dernier degré de la dégradation intellectuelle et morale. — « Le monde, dit Bossuet, avait vieilli dans l'idolâtrie, et, enchanté par ses idoles,

il était devenu sourd à la voix de la nature, qui criait contre elles. Tous les sens, toutes les passions, tous les intérêts, combattaient pour l'idolâtrie; elle était faite pour le plaisir; les divertissements, les spectacles et enfin la licence même y faisaient une partie du culte divin. Les fêtes n'étaient que des jeux, et il n'y avait nul endroit de la vie humaine d'où la pudeur fût bannie avec plus de soin qu'elle l'était des mystères de la religion...., où tout était Dieu, excepté Dieu lui-même ». Qu'on juge ce que devaient être des peuples à qui la religion même ne prêchait que la volupté et la débauche, et qui avaient sans cesse sous les yeux les exemples des dieux les plus vicieux et des déesses les plus impudiques!

» Sous le rapport civil et politique, ces mêmes nations avaient été dotées d'institutions souvent immorales et atroces. L'esclavage, tel que les lois et les puissants l'avaient fait, y fut la honte de l'humanité; l'infanticide y était commun, permis et même recommandé par la loi; les jeunes filles, au nom des dieux, y étaient livrées à la prostitution publique, et les femmes, dans cette espèce d'union animale qui formait un mariage sans aucune sanction, sans garantie ni divine ni humaine, ne jouissaient d'aucun droit et y étaient ravalées au point de n'être plus, pour le mari, qu'un instrument de volupté. Dans la guerre, une haine implacable entre les peuples rivaux, la loi atroce du *Væ victis*, l'extermination des peuples regardée comme le devoir d'une sage politique; parmi les grands et les riches, les jouissances sensuelles ou les satisfactions de la vaine gloire devenues les seuls mobiles de leurs actions et de leur conduite; puis des vertus de parade et d'ostentation, qui laissaient l'homme et la société avec toutes leurs misères, toutes leurs bassesses, tous leurs vices honteux : voilà une faible esquisse de ce que fut cette *belle antiquité* tant admirée par la Renaissance.

» Mais cette même antiquité avait des écrivains, des poëtes, des artistes distingués, qui, par l'élégance et la perfection des formes extérieures dont ils revêtaient un fond d'idées et de sentiments le plus souvent pauvre et misérable, surent charmer les yeux, l'oreille et l'imagination. A la Renaissance, on admira leurs œuvres sans réserve, on les exalta comme les seuls modèles du beau, sans même examiner si ces œuvres ne laissaient pas vides le cœur et l'esprit. — « On se laissa prendre, dit un » écrivain de nos jours, d'une folle admiration pour une anti- » quité qui n'inspirerait que de la pitié et de l'horreur, si on



» l'envisageait sous son vrai jour. Des esprits plus brillants que
» solides passèrent vite d'une juste admiration pour les œuvres
» littéraires à un respect superstitieux pour les peuples et les
» siècles qui nous les donnèrent. On s'imagina que des peuples
» qui pensaient et parlaient avec tant de goût et de politesse
» étaient les plus doux, les plus polis, les plus civilisés des
» peuples. Quelques beaux préceptes échappés aux sages de la
» Grèce et de Rome firent oublier la turpitude de leurs mœurs,
» la fausseté, l'immoralité, l'incohérence de leurs systèmes. Il
» fut prouvé que Socrate, Platon, Cicéron, etc., avaient deviné
» la morale évangélique, et que, si Dieu avait tardé de quelques
» années, le Christianisme se faisait sans lui. On s'accoutuma à
» juger les héros et les institutions antiques, non par les faits,
» mais par les éloges outrés que l'orgueil national dicta à l'his-
» toire contemporaine. »

» Les historiens de l'antiquité vinrent, en effet, achever l'illusion que les œuvres littéraires avaient commencée. On oublia trop que ces historiens avaient pour but de faire une œuvre brillante avant tout, et qui fût de nature à flatter leur nation et à plaire à leurs contemporains. Les anciens mettaient l'histoire au rang des arts d'agrément, des amusements de l'esprit; ils ne la regardaient pas comme une science positive. C'était l'art de conter agréablement. Aussi, la muse de l'histoire, Clio, était-elle uniquement chargée de *célébrer* les grands faits avec les grands hommes; c'était un poëme en prose, un brillant et pompeux panégyrique, où la vérité était le moindre souci de l'historien.

» En second lieu, le mal, chez les nations païennes, était si naturel et tellement passé dans les habitudes de la vie qu'on le remarquait à peine; et, à moins qu'il n'allât jusqu'aux derniers excès, et encore seulement dans un certain genre, les historiens n'en tenaient aucun compte; ils n'avaient point à s'en occuper, ou bien même ils surent souvent le transformer en vertu.

» Enfin, nous savons qu'après la déchéance originelle, l'intelligence de l'homme a été moins affaiblie que sa volonté. Les païens donc qui avaient reçu une certaine éducation pouvaient encore se faire du bien et de la vertu une idée assez élevée, mais que leur volonté était impuissante à réaliser au même degré. Les historiens, qui avaient l'esprit cultivé par la science, pouvaient ainsi prêter à tous leurs héros une perfection idéale

que ceux-ci n'avaient pas, qu'ils ne pouvaient avoir. Il leur était facile de mettre dans leur bouche les plus belles maximes de la sagesse humaine, et nous avons la triste expérience que le plus profond scélérat peut quelquefois parler de la vertu avec plus d'éloquence que l'homme le plus vertueux. D'où il suit que juger les hommes célèbres de l'antiquité uniquement d'après le portrait qu'en ont tracé les historiens païens, ou d'après les maximes qu'on leur fait débiter, c'est de toutes les illusions la plus grossière et la plus funeste. Or, aucun historien moderne ne s'est peut-être autant complu dans cette triste illusion que *le bon* Rollin, qui croyait, de la meilleure foi du monde, que ces nations de l'antiquité, dont il a reproduit l'histoire, étaient les peuples les plus accomplis que l'on pût imaginer, que leurs grands hommes étaient des personnages inimitables qu'on ne pouvait assez louer et admirer; que leurs institutions étaient les plus parfaites qu'il fût donné aux législateurs de réaliser pour la prospérité et la gloire des Etats. Et, malheureusement, personne aussi n'a plus contribué à pénétrer les jeunes générations de ces idées, aussi fausses que dangereuses, qui ont abouti à la restauration de la république païenne par la Révolution française.

» D'où il faut conclure que, dans les sociétés païennes, où le mal surabondait, mêlé de quelque bien, les historiens ont eu l'art de taire le mal ou de le transformer et de l'embellir, en même temps qu'ils exagéraient prodigieusement le bien, qu'ils l'inventaient même très-souvent, et le revêtaient des formes séduisantes d'un style élégant et harmonieux; de telle sorte que leurs histoires n'étaient plus que des récits poétiques, ou des panégyriques pompeux, ou d'agréables romans. Voilà à quoi se réduit *la belle antiquité*, qui, à la Renaissance, excita cet enthousiasme qui n'a que trop longtemps duré et qui a fini par inspirer un si profond dédain pour les siècles et pour les peuples chrétiens.

» Or, dans ce moyen âge si longtemps méconnu et méprisé, c'était le bien qui surabondait, mais toujours mêlé, il est vrai, du mal inhérent à l'humanité déchue, et qui se retrouve inévitablement chez les peuples et dans les siècles les plus chrétiens et les plus parfaits. Ecoutons d'abord un des plus célèbres critiques de l'Allemagne, Schlegel, qui s'exprime ainsi, dans sa *Philosophie de l'histoire :* — « Une simple ébauche du tableau » historique du moyen âge, faite à grands traits et d'une main

» large, une simple esquisse d'un sujet qui offre une richesse
» inépuisable, suffirait pour convaincre que de grands carac-
» tères, qu'on ne retrouve en aussi grand nombre à aucune
» autre période de l'histoire; que des intérêts puissants, d'im-
» portants mobiles; que surtout de nobles sentiments et des
» idées élevées étaient alors en présence et luttaient entr'eux;
» qu'ainsi, dans cette prétendue anarchie du moyen âge, partout
» on sent une plénitude de vie, on reconnaît des efforts sublimes,
» on découvre même, à des traces nombreuses, une force supé-
» rieure et divine.

» D'un examen exact et attentif, il ressort en même temps,
» avec une évidence de plus en plus frappante, que tout ce qu'il
» y avait de bon et de grand, dans l'Etat non moins que dans
» l'Eglise, provenait du Christianisme et de la merveilleuse puis-
» sance de la religion qui régnait alors généralement sur les
» cœurs. Ce que, d'un autre côté, nous regrettons d'y voir, ce
» qui se présente à nous comme imparfait, défectueux ou même
» funeste, il ne faut pas l'attribuer à cette base morale, qui en
» elle-même était excellemment vraie et parfaitement bonne,
» mais bien au caractère passionné des hommes, et on serait
» tenté de dire du temps lui-même. Dans l'ardeur de la lutte, ce
» caractère devient nécessairement égoïste.

» Il est vrai que telle n'était pas sa première tendance; il est
» vrai encore que cet égoïsme n'était pas un vil intérêt per-
» sonnel ou une ambition commune et vulgaire; l'égoïsme de
» ces temps consistait dans ce *vouloir* et ce *faire* absolu qui,
» sous l'empire d'une idée, d'une détermination fixe, marchent
» en avant, se jettent d'un extrême à l'autre, provoquant et re-
» produisant sans cesse un excès par un excès opposé. En
» certains cas, la source de cette opiniâtreté aveugle était sans
» doute dans l'absence du discernement, de la prudence et du
» calme qui aurait dû accompagner cet enthousiasme héroïque,
» cette admirable énergie de volonté, et cette force prodigieuse
» d'activité et de caractère; mais, pour cette époque, le véri-
» table principe moral de l'opposition et des hostilités, il faut
» le chercher dans ce penchant inné à l'homme ou qui est de-
» venu en lui une seconde nature, dans cet esprit de désordre
» qui se développa alors sous une forme d'autant plus terrible
» qu'il vint se joindre à ces qualités éminentes que nous exaltions
» tout à l'heure. »

» Ainsi, selon Schlegel, le côté faible et défectueux du moyen

âge prouve encore sa grandeur, en nous montrant quelles étaient alors l'énergie des volontés et la force des caractères. Mais aussi, quand cette énergie et cette force se laissaient diriger par les principes de la foi, quand elles étaient mises au service de ce qu'il y a de plus grand et de plus élevé dans l'âme chrétienne, il y avait alors des prodiges de vertu dont le monde ancien n'aurait pu même soupçonner la possibilité, et que le monde moderne ne reproduit plus avec la même puissance et dans la même généralité. Quoi qu'en aient dit les historiens de la Renaissance, au moyen âge, le bien surabondait et compensait admirablement le mal qui s'y trouvait, comme inhérent à la nature humaine, et qui s'y retrouve encore dans nos sociétés modernes, sous d'autres formes sans doute, mais peut-être avec plus de puissance et plus d'étendue, sans cette prodigieuse compensation qu'offrit cette grande et admirable période historique.

» Le moyen âge, dit l'historien anglais M. Digby, fut, pour les » hommes, l'âge de la grâce la plus haute, un âge de foi, un » âge où l'Europe entière était catholique, où, en chaque lieu » de réunion, on voyait se dresser des temples, pour rendre » gloire à Dieu, pour porter les âmes au bien et les élever à la » sainteté; où, au sein des bois et des monts désolés aussi bien » que sur les rives des lacs tranquilles et sur les rocs solitaires » de l'Océan, se trouvaient des maisons d'une règle édifiante et » des asiles d'une paix sainte. Oui, le moyen âge fut un âge » de sainteté comme le prouvent un Benoît, un Alcuin, un » Bernard, un François et la foule de ceux qui ont suivi ces » grands saints comme s'ils avaient suivi Jésus-Christ. Ce fut un » âge d'une intelligence vaste et bienfaisante, dans lequel il plut » au Saint-Esprit de déployer le pouvoir de ses sept dons, dans » la vie d'un Thomas et de tous ceux qui ont marché sur ses » traces.

» Ce fut aussi un âge de haute vertu civile; car il donna nais- » sance aux institutions d'un Edouard, d'un Suger, d'un saint » Louis. Il fut même l'âge des plus nobles arts et de la plus haute » poésie, car il vit fleurir un Giotto, un Angelico de Fiesole, un » Michel-Ange, un Raphaël, et entendit chanter un Dante, un » Shakespeare, un Calderon. Si vous voulez de l'héroïsme, cher- » chez encore en cet âge et vous y trouverez un Charlemagne, » un Alfred, un saint Louis et tous les preux qui se pressaient » autour de ces hommes admirables.

» Il est donc impossible de nier que, même pour les hommes » d'un savoir profane, il n'y ait, dans l'histoire du moyen âge, » la source immense d'un intérêt qui se rattache à leurs propres » études; car, outre les grands et saints personnages dont nous » avons parlé, toutes les découvertes auxquelles la génération ac- » tuelle doit sa supériorité dans les connaissances physiques, da- » tent de ces siècles qu'on a accusés d'apathie intellectuelle, de » barbarie et d'ignorance. Ce fut alors qu'un nouvel esprit de » vie fut soufflé sur le monde ancien. Toutes les relations so- » ciales furent changées; le vasselage, sorte de servitude mo- » difiée, préparait les voies à l'abolition complète de l'esclavage. » Le principe d'association commença d'agir; les corporations » furent formées; la scène de la vie présente de grands per- » sonnages et des actions sublimes. Des faits d'une éternelle mé- » moire furent accomplis; des faits qui rappellent Charlemagne, » Philippe-Auguste et saint Louis, Alfred et Canut, Richard » Cœur de Lion et le Prince Noir, Gerbert et Hildebrand, Alcuin, » Bède, Thomas d'Aquin et tant d'autres. Quels noms! quels » hommes! Aussi, qui n'est pas saisi d'étonnement à la vue des » monuments d'architecture de ces âges tels que les voûtes go- » thiques de Cologne, de Westminster, d'Amiens, de Jumiéges, » qui ont été précédées et suivies par tant d'autres et dont la des- » truction a fait pleurer tant d'hommes? Alors aussi, pour la » première fois, s'élevèrent des hôpitaux, des asiles pour toutes » les misères humaines, et d'innombrables établissements pour » les pauvres [1]. »

» Le mouvement politique et religieux dans ces siècles fut » immense, dit encore un écrivain de nos jours. Le travail artis- » tique n'est pas moins prodigieux. L'Occident se couvrit d'égli- » ses gigantesques qui, laissant l'*art humain* de la Grèce, repro- » duisirent l'élan sublime du vieux monde oriental; les flèches » s'élevèrent dans les nuages, les voûtes sombres parlèrent au » cœur de l'homme de cette grande tristesse des enfants de » Dieu. La religion régna dans le moyen âge; l'art fut catholi- » que, sombre et céleste tout à la fois. La Croix, ce divin sym- » bole de la rédemption, se trouva dans la forme des temples; » la pierre reproduisit par milliers le Christ, la Vierge, les » Saints, les Papes, les évêques, les rois, les seigneurs et les » serfs. Ces monuments se chargèrent de merveilleuses élégan-

[1] Digby, *Les Mœurs chrétiennes au moyen âge.*

» ces, qui étonnent encore les hommes de notre époque. L'art » fut grand parce qu'il était inspiré par l'idée chrétienne, par la » foi, cette reine glorieuse des sociétés du moyen âge [1]. »

» Comment donc a-t-on pu, dans les derniers siècles, se former une idée si triste et si défavorable d'un âge dont tant de monuments attestent la grandeur et la gloire? Les causes de cette grande erreur historique ne sont pas difficiles à trouver et à comprendre. Elles découlaient naturellement de l'admiration enthousiaste qu'on avait voué à *la belle antiquité*. On avait attaché un prix inestimable aux formes littéraires de Rome et de la Grèce; on avait admiré ces nations sur les récits enchanteurs de leurs historiens, sans s'inquiéter de la vérité historique; il était naturel que, ne retrouvant plus, dans les historiens du moyen âge, ni ces belles formes littéraires ni ces récits enchanteurs, on prît en dégoût et les historiens et l'histoire de cette époque, sans même s'enquérir si ces formes plus simples, ces récits sans pompe et sans art ne recouvraient pas l'or pur de l'inappréciable vérité.

» L'historien païen avait pour but de flatter sa nation et de complaire à ses contemporains; il taisait ou atténuait le mal, il exagérait le bien; et, en le lisant, nos lettrés de la Renaissance étaient singulièrement émerveillés de trouver, au milieu des ténèbres et des immoralités de l'idolâtrie, des héros si accomplis et des nations si parfaites; à peine pouvaient-ils se défendre d'une certaine honte d'être chrétiens.

» L'historien chrétien, au contraire, n'était nullement tenté de flatter sa nation ni ses contemporains. L'Évangile lui avait donné une si haute idée des vertus que l'homme, racheté par le sang de Jésus-Christ, devait pratiquer, et de la perfection à laquelle il devait tendre sans cesse; le bien était pour lui chose si naturelle que, lors même que ce bien allait jusqu'à l'héroïsme, il le racontait avec une simplicité que ne pouvaient soupçonner des esprits habitués au langage emphatique des païens louant leurs héros de parade. D'un autre côté, l'historien chrétien, pénétré d'une sainte indignation contre le mal qu'il apercevait dans les sociétés humaines, le racontait sans ménagement, sans même indiquer les circonstances atténuantes qui en auraient diminué la gravité et l'horreur. Qu'on lise saint Grégoire de Tours; à peine laisse-t-il

[1] *Histoire des lettres au moyen âge.*



entrevoir qu'il y avait autour de lui, sous ses yeux, des personnages éminents en sainteté, des vertus héroïques, *une foi capable de transporter les montagnes*, une charité ardente, active, féconde en grandes œuvres, devant lesquelles les vertus et les œuvres des héros païens ne mériteraient que la pitié. Mais partout où il rencontre le mal, dans les rois, les grands, les évêques, le peuple, il le saisit avec une sainte colère; sa rude franchise le montre à nu, le flétrit sans pitié, et, loin de chercher à l'excuser, souvent il l'exagère. Or, saint Grégoire fut le modèle des chroniqueurs du moyen âge. Que firent les lettrés de la Renaissance? Ils avaient accueilli avec admiration le bien raconté en beau style, exagéré avec art par l'historien païen, sans chercher si, à côté de ce bien, ne se trouvait pas un mal immense, sans mesure, sans compensation, et qui faisait la honte de ces peuples si vantés; ils accueillirent de même le mal raconté avec franchise, exagéré même par l'historien chrétien, sans vouloir se donner la peine de remarquer, à côté de ce mal, un bien immense, inouï dans les annales des peuples, noble et surabondante compensation qui faisait la gloire de ces âges si dépréciés. Et pourtant ce bien était facile à constater; les monuments qui en attestaient l'existence frappaient tous les yeux; mais il y manquait le cachet de la Grèce et de la Rome antique, et les lettrés de la Renaissance passèrent outre avec un profond dédain.

» Ils firent plus : c'était déjà beaucoup trop de méconnaître les glorieux travaux, les succès prodigieux de l'Eglise, dans l'œuvre de la civilisation de ces peuples barbares qui avaient inondé l'Occident. Ils avouèrent bien que l'Eglise jouissait alors d'une grande autorité et d'une grande puissance; mais ce fut pour la rendre responsable du mal qui se trouvait mêlé au bien immense qu'elle avait fait et dont on ne lui tenait aucun compte; mal qui n'était, en réalité, ou qu'un reste de la barbarie primitive des peuples modernes, ou qu'un effet inévitable des mauvais instincts de la nature humaine; mal que l'Eglise travaillait à guérir par de généreux efforts, dignes de toute la reconnaissance et de l'admiration des peuples.

» C'est l'Eglise, en effet, qui, pour tirer de la barbarie les conquérants de l'Europe, lutta pendant plusieurs siècles, par ses missionnaires et ses évêques, avec une ardeur infatigable, pour répandre parmi eux les lumières et les vertus de l'Evangile, afin d'adoucir ces caractères féroces et d'en former des peuples civilisés.

» C'est elle qui, pour combattre l'ignorance, fléau de l'humanité déchue, forma d'abord les écoles monastiques et épiscopales, bientôt établies par son zèle et sa vigilance sur tous les points de l'Europe; puis les écoles carlovingiennes, avec l'aide de notre glorieux Charlemagne; et enfin les universités, qui nous ont transmis cette science dont nous sommes si fiers.

» C'est elle qui, pour arrêter un autre fléau, celui des guerres privées, si contraires au progrès de la civilisation, établit *la Trève* et *la Paix de Dieu;* idée sublime, que l'Eglise seule pouvait concevoir et surtout réaliser.

» C'est elle qui, pour repousser la barbarie musulmane, campée sur les frontières de l'Europe chrétienne, et qui plus d'une fois déjà avait envahi son territoire, inspira les Croisades et en soutint le pieux enthousiasme. C'est elle qui, pour sauver la morale, la justice et la liberté, lutta, avec une incroyable énergie, contre les rois et les empereurs, qui voulaient faire prédominer les caprices de leurs passions dissolues sur les lois de l'Evangile, et leur despotisme impérial et royal sur les droits et la liberté des peuples.

» C'est elle qui, pour prêter à la société des secours plus nombreux et plus efficaces, fonda tant d'admirables institutions : les ordres religieux et militaires, chargés de veiller sans cesse à la sécurité des nations chrétiennes, et qui donnèrent au monde entier tant d'exemples mémorables de valeur chevaleresque et de dévouement sans bornes; les ordres savants, dépositaires de la science et des lettres, qu'ils nous ont transmises de siècle en siècle, avec un soin religieux; les ordres apostoliques, pour porter la foi chez les peuples encore barbares ou pour l'entretenir et la ranimer chez les nations déjà chrétiennes; les ordres de la charité et de la miséricorde, pour desservir les hôpitaux, pour racheter les captifs, ponr soulager toutes les misères humaines.

» Enfin, si nous portons nos regards d'un autre côté, c'est encore l'Eglise qui donna aux arts chrétiens cette heureuse et puissante impulsion, qui fit produire ces chefs-d'œuvre immortels, dont aujourd'hui, avec toutes les ressources de la science et de l'art moderne, nous pouvons à grand'peine imiter la grandeur et la perfection.

» C'est l'Église qui anima de son souffle divin tant de grands hommes, tant de héros, tant de saints illustres, qui ont honoré tous les rangs de la société spirituelle et temporelle : sur la chaire de saint Pierre, saint Grégoire le Grand, qui ouvre si glorieuse-

ment le moyen âge; saint Grégoire II; Léon III, qui, dans la personne de Charlemagne, fait revivre l'empire d'Occident devenu chrétien; saint Léon IV; Sylvestre II; saint Grégoire VII; Urbain II; Innocent III; — sur les différents trônes de l'Europe, en France, Charlemagne et saint Louis; en Allemagne, Othon le Grand et saint Henri; en Angleterre, Alfred le Grand et saint Edouard; en Espagne, saint Ferdinand et Ferdinand le Grand; en Hongrie, saint Etienne, saint Ladislas et sainte Elisabeth; dans le Danemark, saint Canut; saint Olaüs, en Norwége; — dans l'épiscopat, saint Léger d'Autun, saint Ildefonse de Tolède, saint Boniface l'apôtre de l'Allemagne, saint Agobard de Lyon, Brunon de Cologne, saint Dunstan, saint Anselme et saint Thomas de Cantorbéry; — dans le cloître, saint Colomban, saint Benoît d'Aniane, saint Adalard de Corbie, saint Odon de Cluny, saint Bruno, saint Bernard, Suger, Pierre le Vénérable, saint François d'Assise, saint Dominique; — dans les sciences, Alcuin, Brunon, Gerbert, saint Anselme, Pierre Lombard, Albert le Grand, Roger Bacon, saint Thomas d'Aquin; — dans la poésie, Dante, l'Homère du moyen âge, capable de soutenir dignement la comparaison avec l'Homère de la Grèce antique; — dans les arts, cette foule de beaux génies dont la liste commence à Cimabué et à Giotto, pour se terminer à Michel-Ange et à Raphaël; — dans la guerre, Charles-Martel, Charlemagne, Robert le Fort, Godefroy de Bouillon et tous ces chevaliers français qui, à partir des croisades jusqu'à Duguesclin et Bayard, furent des modèles de valeur, de loyauté, de foi et de dévouement chrétien. Est-il possible de mépriser une époque qui a produit de si grandes œuvres, qui a vu naître des hommes si illustres et de si beaux génies?

» L'abbé JOLY. »

Guérande (Loire-Inférieure).

(Extrait de la *Revue de l'Enseignement chrétien*, janvier 1854.)

Antiquités chrétiennes.

ÉGLISE ET COUVENT DE SAINT-SYLVESTRE,

A MONTE-COMPATRI [1].

La visite que je fis au couvent des carmes déchaussés, à Monte-Compatri, fut accompagnée uniquement de pieux souvenirs. Je ne parlerai donc point des faits et des mémoires historiques dont les environs et la plaine au-dessous sont si riches, pour les premiers temps de l'époque romaine. Je parlerai bien moins encore de la ridicule étymologie du nom de ce pays qu'on voudrait tirer d'une *villeggiature* commune qu'y auraient faite habituellement les sénateurs de l'ancienne Rome.

Une tradition très-respectable indique cette montagne comme ayant autrefois servi de refuge aux chrétiens, dans les temps de persécution. On croit également que saint Sylvestre visita ceux qui s'y trouvaient de son temps, avant que Constantin eût donné la paix à l'Eglise. A cette occasion, on y fonda, dès les premiers temps, l'église consacrée encore aujourd'hui sous le nom du saint Pape.

Toujours est-il que cette tradition entra pour beaucoup dans la sollicitude prise, plus tard, par Baronius, pour y faire établir un couvent de sainte Thérèse.

Piazza rapporte de cette église, qu'au moyen âge « elle souffrit » des désastres particuliers, à la ruine de l'ancien Tusculum [2]. »

Le même auteur ajoute ensuite ce qui suit, en parlant de l'illustration donnée à cette église, par quelques saints compagnons du bienheureux François d'Assise :

« Elle fut tirée de son obscurité par quelques compagnons de » saint François, qui désirant passer leur vie dans la solitude, la » choisirent pour leur résidence de prédilection; ils y construi- » sirent un couvent où ils vécurent en communauté des plus

[1] Le village de Monte-Compatri, comme la terre et le château de la Molara, appartint d'abord aux Annibaldi, puis aux Colonna, aux Altemps, et aux Borghèse. L'église actuelle a été bâtie par le cardinal Scipion Borghèse.

[2] *Gerarchia cardinalizia*, di Carlo Bartolomeo Piazza.

» exemplaires, et ressemblaient plus à des séraphins sur terre, » qu'à des hommes. Trois grands serviteurs de Dieu qui furent » enterrés dans cet endroit se firent remarquer par leurs vertus » religieuses extraordinaires; ce sont : frère Angelo de Monte- » leone, grand amateur de la pauvreté et du mépris de soi- » même, favorisé à l'heure de sa mort de grâces signalées de » Dieu; frère Rinaldo de Rieti, homme d'un grand esprit inté- » rieur, et duquel, entre autres choses remarquables opérées à sa » mort et durant sa vie, on raconte que son corps, trois ans » après la mort, fut trouvé intact, et comme on devait déposer » dans la même sépulture, le corps d'un autre religieux d'une » grande pureté de vie, il se plaça de côté, comme s'il eût été » vivant, jusqu'à ce que le cadavre du religieux fût descendu » dans cette même fosse; finalement frère Santo de Parme, dont » on rapporte que le dimanche des Rameaux ayant reçu du » Seigneur une branche de palme, il la planta, et le jour suivant « il la trouva déjà enracinée et en pleine végétation [1]. »

On ignore l'époque où ce premier couvent fut détruit. Seulement on en voit encore aujourd'hui les ruines, un peu au-dessous du couvent actuel, dans le petit bois à l'ouest, sur le penchant de la colline. J'ai eu la consolation d'y prier pendant quelque temps, en songeant aux merveilles opérées par Dieu dans l'âme de ses serviteurs.

Sur l'emplacement du couvent actuel s'élevait autrefois la fastueuse villa des cardinaux Gambara et Pisano. Sous Clément VIII, cette villa était la propriété de Thomas Avila qui la céda aux carmes déchaussés de la province d'Italie. Voici à quelle occasion :

Clément VIII se trouvait en villegiatura à Mondragone, quand le père Pierre de la Mère de Dieu, carme déchaussé, y vint pour les affaires de son ordre. Baronius, qui s'y trouvait également, eut occasion de s'entretenir avec ce religieux, des souvenirs laissés par saint Sylvestre, sur la colline près de Monte-Compatri. Ce grand homme, si zélé pour la conservation et pour la vénération des antiquités chrétiennes, engagea puissamment le père Pierre de la Mère de Dieu, à faire tous ses efforts pour que l'ordre de Sainte-Thérèse vînt en possession d'un sanctuaire aussi vénérable. Les démarches faites à ce sujet réussirent; et ce fut encore Baronius qui se rendit l'interprète des religieux près du

[1] Loc. cit.

souverain Pontife, pour obtenir l'approbation de l'arrangement conclu.

Les carmes firent de ce lieu le collége de leurs missionnaires transféré depuis au couvent de Saint-Pancrace, à la porte de Rome. Le couvent avait été construit par le père Pierre de la Mère de Dieu, l'an 1603.

En 1611, le troisième chapitre général de l'ordre y fut tenu, et on y arrêta les constitutions de la réforme.

Dans le même chapitre fut élu général, un religieux de science éminente et de grande sainteté, le père *Jean de Jésus et Marie*, dont le corps entièrement conservé aujourd'hui, se trouve dans une des sacristies de l'église.

Au-dessus des précieux restes de ce grand serviteur de Dieu, on a placé l'inscription suivante :

O.

D. M.

HIC. REQUIESCIT. CORPUS. V. P. N. F. JOANNIS. A JESU. MRA. CUIUS
LAUDES. EXIMIAS. ENUMERARE. IMPOSSIBILE. AN. SAPIENTIOR. AN. SANCTIOR. DIS
PUTABILE. NOVITIORUM. AN. MAGISTER. AN MATER. AMBIGUUM. SIMUL. GENLIS
PRÆP. ET. OMNIUM. SUBDITUS. SIMUL. CHERUBIM. EDOCENS. ET SERAPHIM. INFLAM
MANS. QUOT. SCRIPSIT. LIBROS. SUPRA. TRIGINTA. TOT. CONGERIES. MIRACULORUM
QUOT. VIXIT. TEMPORA. TOT. PROMERUIT. ÆTERNITATES. CORPORE. ADHUC
INTEGRO. IN. TERRIS. IN. ASCENSIONE. DMNI. INTEGRIOR. SPIRITUS. AS
CENDIT. IN. COELUM. IN. OSCULO. DNI. A. R. S.
CIƆIƆCXV. ÆT. SUÆ
LI

Pendant sa vie il fut visité au même couvent de Monte-Compatri, par le pape Paul V et par le grand cardinal Bellarmin [1].

[1] Voici la liste de ses ouvrages publiés à Florence, en 3 volumes in-folio :
1. — *Paraphrasis in libro Job.* — 2. *Cant. Cant. interpretatio.* — 3. *Lament. Jerem.* id. — 4. *Trium Psalm.* id. — 5. *De prudentiâ justorum liber.* — 6. *Cant. Cantic. brevior explanatio.* — 7. *Via vitæ.* — 8. *Praxis ad benè moriendum.* — 9. *Schola Jesu Christi.*— 10. *De bono usu et contemptu bonorum, divit. atque voluptatum.* — 11. *Ars vivendi spiritualiter.* — 12. *Stimulus componctionis.* — 13. *Soliloquia.*— 14. *Stimulus secundus ad componctionem excitandam.*— 15. *Epistola Christi ad hominem.* — 16. *Ars amandi Deum, et appendix*, etc. — 17. *Liber de studio pacis.* — 18. *Theologia mystica.* — 19. *Epistolæ anagogicæ.* —

La mort de ce vénérable serviteur de Dieu, est encore un des plus précieux souvenirs du couvent de Monte-Compatri.

Quand il vit que sa dernière heure approchait, il fit venir de Rome son ami intime[1], le célèbre père Dominique de Jésus et Marie, qu'il voulait avoir près de lui à ses derniers instants. Voici comment s'expriment à ce sujet les chroniques de l'ordre :

« En 1625, le père Dominique de Jésus et Marie se rendit au » couvent de Saint-Sylvestre, situé sur une des anciennes col- » lines tusculanes, pour assister à la mort de son grand ami le » père Jean de Jésus et Marie, comme il est dit dans sa Vie; et » comme les jouissances des saints sont communes, le Seigneur » permit qu'il le vît immédiatement après son dernier soupir, « resplendissant de gloire. En ce temps-là les miracles qu'il » opéra, les prophéties qu'il annonça, les grâces qu'il fit au nom » du Seigneur furent si nombreuses, que ne pouvant, dans cette » histoire générale, nous y arrêter plus longtemps, nous prions » le lecteur de les parcourir dans les vies particulières qu'on a » imprimées de cet admirable homme de Dieu [1]. »

Au chapitre général de l'ordre, où le vénérable défunt avait été choisi pour général, le père *Dominique* de Jésus et Marie [2]

20. *Schola de oratione, mortificatione.* — 21. *Ars benè moriendi.* — 22. *Soliloquia animæ fidelis.* — 23. *Responsiones Christi ad sup. animæ Soliloquia.* — 24. *De septem Eccles. sacramentis.* — 25. *Thronus justitiæ.* — 26. *Disciplina monastica,* etc. — 27. *Instructio principum,* etc. — 28. *Ars gubernandi,* etc. — 29. *Liber de bono usu curiæ.* — 30. *Liber de pia educatione, cultuque pueritiæ.* — 31. *Ars concionandi.* — 32. *Rhetorica.* — 33. *Orationes in natali sanctæ et seraphicæ virginis Theresiæ,* etc. — 34. *Poëmata et hymni sacri.* — 35. *Compendium vitæ B. B. Theresiæ.* — 36. *Breve compendium vitæ ac virtutum Ven. P. Petri Matre Dei.* (Un des fondateurs d'Italie.) — 37. *Appendix synopsis rationum, quibus bullæ sabbatinæ privilegium asseritur.* — 38. *Apparatus sacri ad conciones.* — 39. *Fragmentum apparatus.*

Tous ces ouvrages, écrits dans une latinité très-pure, annoncent non-seulement un homme rempli de la science des saints, mais encore un esprit élevé et une remarquable intelligence. La collection de ces ouvrages porte le titre suivant : *Ven. Patris Fratris Joannis à Jesu Maria, carmelitæ excalceati calaguritani opera omnia.* In-f°. Florence, 1771. Stecchi.

[1] *Chron. de l'Ordre,* liv. XVIII, chap. 26.

[2] Le père Dominique de Jésus et Marie est surtout célèbre par la part qu'il prit à la grande victoire remportée à Prague par le duc Maximilien de Bavière sur les hérétiques ligués contre la maison d'Autriche.

La découverte de l'image connue depuis sous le nom de *Notre-Dame de la Victoire* contribua beaucoup à ce grand succès.

Cette image, transportée ensuite à Rome avec les drapeaux des vaincus, fut pla-

donna les preuves ordinaires de ses grandes vertus et des dons surnaturels qu'il avait reçus de Dieu [1].

Dans l'intérieur du même couvent, l'inscription suivante rappelle la mémoire d'un poëte latin moderne de la plus grande et de la plus méritée réputation. Voici ce qu'on lit dans le corridor où cette inscription se trouve placée :

MARCO HIERONYMO VIDÆ CREMONENSI
ALBÆ POMPEÆ EPISCOPO
QVOD CHISTIADEM HEIC ABSOLVERIT
NE HUIUS REI MEMORIA EXCIDAT
CARMELITÆ DISCALCEATI
QUIBUS AN. MDCV. ADSIGNATÆ DATÆ ÆDES
MON. P.

L'inscription suivante, placée dans l'église au-dessus du tombeau du littérateur philosophe Mastrofini, est à la fois un hommage rendu à la mémoire de cet estimable écrivain, et une juste critique de la négligence de l'héritier à remplir la promesse faite par lui, et non exécutée, d'élever un monument digne de celui dont le corps repose en ce lieu. Voici comment cette inscription est conçue :

†
QUI GIACE
MARCO MASTROFINI
LUME DEL SACEDOZIO E DEL SAPERE ITALIANO
TENTÒ LA MARAVIGLIOSA ARMONIA DELLA RAGIONE COL MISTERO
RICERCÒ E FECE NOTE LE VIE DEL GIUSTO
RIFIORÌ LO STUDIO DEL VERO COLLA PRATICA DEL BELLO.

NACQUE IN MONTE COMPATRI AI XV DI APRILE MDCCLXIII
MORÌ IN ROMA AI VI DI MARZO MDCCCXLV

cée dans l'église Saint-Paul des Carmes-Déchaussés, église qui prit, à cette occasion la même dénomination de *Notre-Dame de la Victoire*, qu'elle porte encore aujourd'hui. L'image fut détruite, il y a quelques années, dans un incendie, et remplacée par une copie exacte qui se trouvait alors dans la galerie du cardinal Fesch.

[1] Voir les *Chron. de l'Ordre*, liv. III, chap. 28.

TOMMASO BORGOGNO. C. R. S. GIOVANNI TORLONIA E GIUSEPPE BONDINI
DOLENTI NEL VEDERE NEGLETTA E SENZA NOME
LA TOMBA DI UN TANTO UOMO
SPERANDO
CHE UN MONUMENTO PIU DEGNO ALLA GLORIA DI LUI
VENGA FRA BREVE INNALZATO
PIANGENDO
POSERO QUESTA MEMORIA
ADDÌ XXVII. OTTOBRE MDCCCXLVIII



Enfin dans l'une des sacristies, sur un sarcophage en marbre blanc, provenant des ruines de l'ancien Tusculum [1], on lit cette autre inscription latine, écrite en caractères grecs :

Δ. Μ.
ΣΠΙΡΙΤΥ
ΦΛΑΒΙΑΙ ΛΑΒΙΝΑΙ
Λ. Π. ΦΙΛΙΑΙ. ΚΟΜΜΕΝΔΑΤΟ
ΚΙΝΕΡΕΣ
ΑΡΚΑ ΚΟΝΔΟ
Α. Β. ΚΦ. λ. δ.

Parmi les tableaux de l'église on distingue le plus beau et le plus exact portrait qu'on ait de sainte Thérèse; mais surtout on y admire le magnifique tableau de Gherardo delle Notti, représentant l'Enfant Jésus qui éclaire saint Joseph au travail.

LA MADONE DU CHATAIGNIER.

Près du couvent, on trouve une chapelle qui attire une grande dévotion de la part des habitants. Voici à quelle occasion.

Dans la chapelle de la villa des cardinaux Gambara et Pisano se trouvait une ancienne image de la sainte Vierge, laquelle était en grande vénération dans le pays. Quand on eut fait la clôture pour les religieux, afin de donner au peuple la facilité de continuer à visiter librement cette image, on la plaça dans le tronc d'un vieux châtaignier hors de la clôture. Plus tard on y construisit la chapelle qui existe aujourd'hui.

Paul V, dans la visite qu'il fit au père Jean de Jésus et Marie, voulut aussi faire une station pieuse devant cette image.

Tels sont en résumé les principaux souvenirs de piété qui se rattachent au couvent de Saint-Sylvestre à Monte-Compatri.

Dans ces derniers temps, le couvent fut entièrement saccagé

[1] Ce sarcophage sert aujourd'hui de vasque pour une fontaine à laver les mains.

par les soldats de Garibaldi, qui maltraitèrent, mirent en fuite et menacèrent de mort les infortunés religieux qui s'y trouvaient. J. O. Luquet, *évêque d'Hésebon.*

Critique philosophique.

LE CHRIST MÉDIATEUR,

SYNTHÈSE UNIVERSELLE,

DISTINCTION DANS L'UNION DE L'HOMME COMME EN JÉSUS-CHRIST EN JÉSUS-CHRIST COMME EN DIEU,

Par l'abbé **DE GUYON DE BELLEVUE,** prêtre du diocèse d'Agen.

(Paris, Sagnier et Bray. 1853)

S'il est un livre, parmi les volumes innombrables enfantés par la presse moderne, qui se distingue par la nouveauté de la forme, l'ampleur et la singularité du plan, la hardiesse des aperçus, l'importance du sujet, c'est sans contredit celui que vient de faire paraître M. l'abbé de Guyon de Bellevue, sous le titre du *Christ médiateur, synthèse universelle.* Il y déploie une très-grande sagacité : on voit qu'il a longuement et sérieusement médité les questions philosophico-théologiques qu'il traite en homme érudit et maître de sa matière. Son plan ne saurait être plus vaste, il embrasse Dieu, l'homme et la création tout entière; le monde intellectuel, le monde moral et le monde physique. Malebranche voyait tout en Dieu, M. de Guyon de Bellevue voit Dieu dans tout, ou du moins l'ordre divin est à ses yeux le modèle, le type sur lequel sont façonnés tous les ordres existants. Dieu n'a pas seulement créé l'homme à son image et à sa ressemblance, mais tout ce qui est, est un resplendissement de la Divinité, l'Être par excellence. Philosophe profond et théologien hardi, il cherche à soulever un coin du voile qui cache aux faibles yeux des mortels le mystère le plus impénétrable du Christianisme, l'unité de substance dans la trinité des Personnes divines.

Le Christ, l'*unique Médiateur de Dieu*, est le centre mystérieux auquel tout aboutit; vers lequel convergent tous les rayons du créé et de l'incréé; « mais, dit-il, Jésus-Christ pour être connu, doit être considéré dans toutes les parties constitutives de son adorable Personne, laquelle est essentiellement *une*, quoique composée de deux natures profondément distinctes, la nature divine et la nature humaine. »

« Donc, distinction des deux natures divine, humaine, dans l'unité de personne en Jésus-Christ.

» Distinction des Personnes Père, Fils et Saint-Esprit dans l'unité de l'Essence divine.

» Distinction des éléments ou parties, l'Esprit, le Cœur, le Corps dans l'unité de la Personnalité humaine. »

Avant d'arriver à cette conclusion, il établit la distinction entre les trois ordres créé, incréé, et celui du Verbe, qui résume les deux précédents.

« L'ordre créé, image de l'ordre incréé, se compose de trois mondes bien distincts : le monde *intellectuel* ou de la pensée pure ; le monde *physique* ou des corps ; et le monde *moral*, ou monde des faits humains, lesquels faits se composent de l'ensemble des pensées, des paroles et des actions de l'homme, et par suite de l'humanité. » — Le monde *moral*, ayant dans son domaine les pensées de l'homme, ne semble-t-il pas, par là même, rentrer aussi dans le monde *intellectuel ?*

« L'ordre incréé, type du précédent, n'étant autre que Dieu même, Père, Fils et Saint-Esprit, doit se manifester, resplendir dans l'innombrable variété des créatures qui n'en sont que les caractères expressifs. »

« Enfin l'ordre du Verbe, en qui tout se résume nous apparaîtra contenant les deux autres, c'est-à-dire le créé et l'incréé. »

Les signes constitutifs du monde intellectuel sont la foi, la raison, la parole ; ceux du monde physique, l'attraction, la répulsion, le mouvement ; ceux du monde moral, l'autorité, la liberté, la loi.

Après avoir parlé de l'ordre surnaturel, type de l'ordre naturel, il s'efforce de prouver que l'ordre du Verbe les résume dans leur intégrité tous les deux. Il cherche à étager son système sur le symbole de la foi catholique, et croit trouver dans l'homme créé à l'image de Dieu, son type divin, la trinité dans l'unité, l'unité dans la trinité. D'après lui, les éléments de la nature humaine, l'esprit, le cœur, le corps, sont les trois termes qui désignent le tout *un* et *indivisible* appelé l'*homme*. Il cite à l'appui de son opinion un passage du Deutéronome [1], quelques textes de saint Matthieu et de saint Paul, un assez long passage de l'*Essai philosophique* pour la conversion de l'Inde, du docteur Morris et d'autres tirés des auteurs profanes. Il traite des propriétés distinctives de chacun de ces éléments, voit, après saint Augustin, saint Bernard et Bossuet, une image de la sainte Trinité figurée par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Quant à l'origine des idées, ennemi du sensualisme et du spiritualisme exclusifs, il la place dans l'action simultanée et co-existante des facultés de l'esprit en rapport avec leurs organes correspondants. Il trouve dans les trois fonctions du corps, la *nutrition*, la *génération* et la *relation*, des analogies avec la mémoire, l'intelligence et la volonté, analogies que nous livrons à la perspicacité et aux méditations des psychologues et des physiologistes. Les cinq sens l'embarrassent un peu, et pour y découvrir une image de la Trinité divine, il les réduit à trois, l'ouïe, la vue et le toucher, et cite pour sa justification un passage de saint Jean et un autre de saint Paul. Le corps de l'homme lui offre les trois formes distinctes de la matière, désignées sous le nom de *règnes :* règne minéral, règne végétal, règne animal. « Or, dit-il, ces trois formes ou états de la matière se retrouvent en nous-mêmes, au témoignage encore de Bossuet ; ils font partie intégrante de notre être matériel : minéral par les os et par les dents ; végétal par les ongles, les cheveux, tout ce qui grandit et croît ; animal par le principe sentant. »

[1] M. de Guyon de Bellevue traduit la fin du texte du Deutéronome (ch. VI, 5) « *de toutes vos forces ;* » ce qu'il applique aux forces du corps, et ce qui s'accorde très-bien avec la division de l'auteur, le cœur, l'esprit, le corps. Nous lui ferons observer que le texte hébreu ne parle point de *forces corporelles*, et que ובכל מאדך signifie l'amour poussé au plus haut degré, la surabondance de l'amour. Saint Matthieu traduit par ἐν ὅλῃ διανοίᾳ σου, *de tout ton esprit ;* ce qu'il traduit lui-même, ou du moins ce qu'il entend par *forces corporelles*. Th. B.

Le sang lui présente trois éléments ou principes constitutifs, l'albumine, la fibrine et la caséine, et il en entrevoit également trois dans le règne minéral : l'hydrogène, le carbone et l'azote. « Par conséquent la matière, aussi bien que l'esprit, a été créée à l'image de Dieu, triple et une toute ensemble, c'est-à-dire composée de trois éléments en un seul et même tout. »

Suivent de longs détails sur la circulation du sang, la nutrition, etc.

Le cœur a trois propriétés, qui tiennent, comme le cœur lui-même, de l'esprit et du corps, qui sont la *sensibilité*, la *sensation* et le *sentiment*.

Nous lisons, dans le chapitre où M. de Guyon de Bellevue traite de la parole, de curieuses observations. Trois éléments la composent, l'élément spirituel, l'élément corporel et l'élément mixte ou moyen, et ces trois éléments concourent à former un tout unique, étant engendrés chacun en particulier par les éléments constitutifs de l'homme lui-même. Il aperçoit des analogies nombreuses et qu'il croit incontestables, entre l'homme qui parle et Dieu qui crée. « La création est un langage continu et le langage une création véritable. Les sons inarticulés, voyelles ou aspirations *i e o u a*, signes expressifs de la vie, dans la langue hébraïque [1], forment le nom même de Dieu, non incommunicable que les Israélites n'osaient ni transcrire ni figurer. Les consonnes sont le nerf et comme la charpente, dont les voyelles sont l'âme. »

Nous allons laissser l'auteur lui-même résumer en peu de mots ce qu'il a longuement développé dans plusieurs chapitres :

« L'homme est d'abord esprit, puis corps en rapport d'union avec cet esprit.

» Trois facultés, au témoignage de saint Augustin, de saint Bernard et de Bossuet, la mémoire, l'intelligence, la volonté, sont constitutives de l'esprit.

» Trois fonctions, de l'aveu de tous les physiologistes, de nutrition, de génération, de relation, caractérisent la partie matérielle de son être, en tant qu'organisée, vivante et sentante.

» Trois propriétés, la sensibilité, la sensation, le sentiment, constituent ce rapport d'union sans lequel l'homme n'existerait pas, et que nous avons cru devoir nommer le cœur.

» Trinité des facultés dans l'unité de sa substance spirituelle.

» Trinité de fonctions dans l'unité de sa subtance corporelle.

» Trinité de propriétés dans l'unité du rapport en résultant.

» Substance spirituelle, substance corporelle, et rapport nécessaire de ces deux substances entre elles, autre trinité constitutive du tout *un* et *indivisible* appelé *l'homme;* les facultés constitutives de l'esprit ont pour corrélatives les propriétés analogues du cœur et les fonctions du corps.

» Qui n'a déjà entrevu les rapports d'analogie entre la mémoire, cette faculté substantielle, principe des deux autres, la sensibilité et la nutrition ?

» Toutes les trois sont les facultés, propriétés et fonctions *alimentaires* proprement dites.

» Les rapports entre l'intelligence, la sensation et la génération ne sont pas moins évidents : les premières étaient substantielles, alimentaires, celles-ci sont reproductrices, *régénératrices*.



» Enfin la volonté, le sentiment et les divers organes de nos relations sont bien véritablement faculté, propriété et fonctions *relatrices*. L'esprit se porte au moyen de sa volonté, comme le corps au moyen de ses instruments de relation.

» Par les facultés de son esprit l'homme est *raison*, par les propriétés de son cœur il est *sympathie*, par les fonctions de son corps il est *instinct*.

» *Raison*, *sympathie*, *instinct*, unis, mais non confondus, distincts, mais non divisés, tel est l'homme. » (p. 198 — 99 — 100.)

L'auteur traite ensuite des principaux rapports de l'homme : rapports personnels, de famille, sociaux; des éléments du pouvoir en Dieu, dans l'individu, dans la famille, dans la société; des rapports religieux, et dans le dernier chapitre des causes du désordre moral et de leur remède.

Que faut-il penser du livre que nous venons d'analyser, et que beaucoup de lecteurs trouveront, sans aucun doute, au moins singulier et excentrique? A notre avis le système de M. l'abbé de Guyon de Bellevue est très-ingénieux et révèle beaucoup de pénétration et de perspicacité dans l'esprit de son auteur, qui a dû, très-certainement, longuement réfléchir sur des questions philosophiques de la plus haute gravité. Mais sa méthode est-elle bien sûre? Ses divisions, ses inductions qui lui paraissent si naturelles et si claires, ne sont-elles pas quelquefois hasardées, arbitraires ou un peu forcées? Ce qu'il avance comme des propositions incontestables, comme des principes, ne peut-il pas être raisonnablement contesté? Les limites d'un compte-rendu ne nous permettent pas de relever tout ce qui pourrait l'être : nous nous contenterons des observations suivantes.

En général il semble faire reposer son système sur des textes de l'Ecriture, qu'il commente à sa façon, et dont nous trouvons l'explication, donnée par les Pères et les plus savants commentateurs, diamétralement opposée à la sienne, ou du moins bien différente. Ainsi ce passage de saint Paul : *unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* [1]; d'après lequel Jésus-Christ est regardé comme le fondement de sa synthèse universelle, signifie seulement que Jésus-Christ est le rédempteur de tous les hommes, et qu'il a été nécessaire qu'il unît hypostatiquement la nature divine à la nature humaine pour éteindre la haine causée par le péché entre Dieu et l'homme [2].

Cet autre passage : *ut Deus sit omnia in omnibus* [3] ne signifie point, comme il le donne à entendre, que tout n'est qu'un resplendissement de l'être divin, ou pour me servir de ses expressions, que l'ordre incréé est le type de l'ordre créé, mais que Dieu est l'auteur et la fin de tout bien, qu'il régnera sur tous les élus dans le ciel et sera glorifié par eux; qu'il les possédera, sera possédé par eux, et que tous leurs désirs seront pleinement satisfaits, parce qu'ils seront rassasiés de tous les biens, dont ils trouveront la source infinie en Dieu [4]. Ces paroles de saint Paul : *quoniam in ipso* (J.-C.) *condita sunt universa in cœlis et in terrâ, visibilia et invisibilia..... omnia per ipsum et in ipso creata*

[1] *Epist. I Tim.*, c. II, v. 5.
[2] *Script. sacræ cursus compl.*, édit Migne, t. XXV, col. 33-34.
[3] *I Ad Corinth.*, XV, 28.
[4] *Script. sacr. cursus compl.*, édit. Migne, t. XXIV, col. 662.

sunt, n'ont pas le sens que leur donne M. de Guyon de Bellevue, mais elles signifient que tout a été par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, c'est-à-dire pour sa gloire, comme les interprètent Ménochius, Vatable, etc. [1]; car on lit dans le texte grec non pas *in ipso*, mais *in ipsum*, εἰς αὐτὸν [2]; et celles-ci : *omnia in ipso constant*, contrairement à l'opinion et à l'interprétation de l'auteur de la synthèse, doivent être traduites de cette manière : « toutes choses subsistent et sont conservées par lui [3]. » — « La création tout entière est à l'image de Dieu. » (p. 17.) — Pourquoi la Genèse dit-elle seulement que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, et ne le dit-elle pas du reste de la création? Saint Basile avance formellement que Dieu créa l'âme de l'homme et non son corps à son image; parce que rien de corrompu ne peut-être l'image d'une chose incorruptible [4].

M. de Guyon de Bellevue fait de nombreux emprunts, dans ses notes justificatives, à l'ouvrage intitulé : *Introduction à la philosophie du Verbe*, afin de corroborer son opinion; l'auteur de ce dernier livre, comme celui de la *Synthèse universelle*, nous paraît sous l'impression d'une idée préconçue, et il trouve dans des analogies, qui nous semblent peu sérieuses ou même peu exactes, des preuves à l'appui de son système trinaire; qu'on en juge.

« Le nombre trois, dit-il, tient une grande place dans le monde des intelligences. Il y a trois degrés dans la hiérarchie céleste : l'*ange*, le *chérubin*, le *séraphin*. » — Et les archanges, les trônes, les dominations, les vertus, les puissances n'en font-ils pas également partie à des degrés différents? — « *Trois degrés* dans la hiérarchie politique : *roi*, *ministre, sujet*. » — Et dans les gouvernements constitutionnels et démocratiques, combien s'en trouve-t-il? « Le nombre trois est le terme de la famille : le *père*, la *mère*, l'*enfant*. Il y avait trois états en France : le *clergé*, la *noblesse* et le *peuple*. Il y a trois pouvoirs en Angletérre : la *royauté*, l'*aristocratie* et la *démocratie*. *Trois classes* dans une nation : la *grande propriété*, la *moyenne* et la *petite*. *Trois degrés* dans les arts industriels : *apprenti*, *compagnon* et *maître*. Il faut *trois juges* pour un arrêt. *Trois degrés* de juridiction existent dans l'administration de la justice. On exige en Angleterre, *trois lectures* pour un bill. On fait en France, *trois sommations* avant de tirer sur l'émeute. (*Introduct.*, etc., p. 163.) Nous faisons grâce à nos lecteurs des trois termes du syllogisme, de la ligne horizontale et de la perpendiculaire, des triangles et des nombres produits par la multiplication de 3 et de 9, etc., etc.

M. de Guyon de Bellevue nous dit : « L'élément *législatif* en Dieu, réside dans le Père, l'élément *exécutif* dans le Fils, l'élément *judiciaire* dans le Saint-Esprit. » (p. 215-16.) Quoi! ces éléments n'existent-ils pas dans les trois Personnes divines, qui sont égales en toute chose, et l'élément *judiciaire* — quel que soit le sens qu'il donne à ce dernier mot — ne se trouve-t-il pas dans le Fils, établi le juge des vivants et

[1] *Ibid.*, col. 1241-1242.
[2] *Ibid. ut suprà.* La version anglicane est conforme au texte grec : *For him.*
[3] La bible anglaise traduit ce texte : *By him all things consist*; toutes choses subsistent par lui.
[4] « Nihil corruptum rei incorruptæ imago esse potest. » (S. Basil., *Hexameron divini opificii*, homilia x.)

morts, qui viendra, à la fin des siècles avec une grande puissance et une grande majesté pour juger tous les hommes? — Il termine enfin son livre en formulant avec hardiesse cette espèce de théorème ou d'équation algébrique, qui nous paraît très-contestable : « Toute créature est à l'homme, comme l'homme est à Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est à Dieu. » (p. 251.) L'ange ne fait-il pas partie de la création? n'est-il pas au-dessus de l'homme? *Minuisti eum paulo minus ab angelis.* L'ange et la créature inanimée sont-ils à l'homme, comme l'homme est à Jésus-Christ? Le fils de Dieu, en s'incarnant, a pris un corps et une âme semblables aux nôtres; existe-t-il une pareille similitude dans l'ange ou la créature inanimée par rapport à l'homme? — Nous bornons là nos observations que nous pourrions multiplier; elles suffiront, nous en sommes convaincu, pour faire entrevoir ce qu'il y a de défectueux, d'arbitraire, de hasardé dans une foule de propositions de l'ouvrage de M. de Guyon de Bellevue.

Le mystère d'un Dieu en trois personnes sera toujours un mystère voilé pour les faibles regards de l'homme sur la terre, et il ne verra Dieu qu'à travers *une énigme,* comme dit saint Paul. Ce ne sera que dans le ciel que nous le verrons *face à face* et tel *qu'il est.* Tous les raisonnements de la philosophie, même éclairés du flambeau de la Révélation, ne sauraient rendre intelligible ce qui est au-dessus des forces de l intelligence humaine. Catholiques, défendons la Trinité *historique traditionnelle,* telle que nous l'enseignent nos livres saints, la voix de l'Eglise et les écrits immortels de nos pères dans la foi [1], et craignons de nous laisser égarer par les lueurs trompeuses d'une philosophie mensongère, car celui qui voudra *scruter la majesté divine sera opprimé par sa gloire.* Au moment où le Rationalisme déborde de toutes parts, où des philosophes même catholiques se servent d'expressions qui peuvent donner prise à nos ennemis, est-il bien prudent de s'aventurer dans des systèmes hasardeux, où l'on montre, j'en conviens, beaucoup d'esprit, beaucoup de talent pour la synthèse, où les questions psychologiques sont exposées sous un jour nouveau, quelquefois vrai, souvent douteux, où l'on pourrait peut être découvrir quelque nuance de Panthéisme? Nous soumettons ces humbles observations à l'auteur du *Christ médiateur,* et ne faisons qu'exprimer les sentiments que nous avons éprouvés en lisant son livre, laissant à des juges plus compétents et plus instruits que nous, le soin de porter un jugement définitif sur son œuvre. Nous nous hâtons d'ajouter, pour rassurer ceux qui pourraient mettre en doute l'orthodoxie de M. l'abbé de Guyon de Bellevue, « qu'il rétracte ou condamne toute proposition qui paraîtrait condamnable ou suspecte aux yeux de l'Eglise catholique, dont il proclame et respecte, avant tout et par dessus tout, l'infaillible et suprême autorité. » (p. 6.)

L'Abbé TH. BLANC, *curé de Domazan.*

[1] Voir dans les *Annales de Phil. chrét.* (t. XXIII, 4e série, p. 32 et 123) l'analyse de l'ouvrage de Mgr Ginouilhac, évêque de Grenoble, qui a pour titre : *Histoire du Dogme catholique,* où le savant théologien traite du dogme de la Trinité en s'appuyant sur nos livres saints, sur les écrits des Pères et l'enseignement *traditionnel* de l'Eglise, la seule marche à suivre, selon nous, dans des questions si ardues. Th. B.

Versailles, Imprimerie BEAU jeune, rue Satory, 28.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 99. — MARS 1854.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL

DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXVIII [1].

Du droit criminel de l'Espagne sous la domination des Wisigoths.

§ 1. — *De l'origine et de la constitution du* forum judicum.

Les Wisigoths, et même avant eux les Suèves, avaient trouvé l'Eglise d'Espagne fortement constituée. Ils avaient été obligés de la respecter et de lui laisser sa liberté d'action en dehors de leur gouvernement séculier et de leur clergé arien. Cependant ils essayaient de temps en temps de persécuter l'Eglise hispano-romaine pour l'amener à leur culte. Mais tous leurs efforts venaient se briser contre une foi que rien ne pouvait entamer. Après 96 ans de domination en Galice, les Suèves embrassèrent la religion catholique, et, après 125 ans d'une domination semblable, les Wisigoths en firent autant dans le reste de l'Espagne.

Un roi martyr massacré par ordre de son père, l'héroïque Herménégilde, sembla avoir mérité par l'effusion de son sang le rachat de l'erreur arienne pour tous ses compatriotes [2]. A peine

[1] Voir le chapitre 27 au n° précédent, ci-dessus, p. 101.

[2] Herménégilde avait été élevé par son père à la royauté de Séville et des pays adjacents ; devenu catholique, il résista par les armes à son père qui voulait le faire rentrer dans l'arianisme. Léowigilde le vainquit, le fit prisonnier et le fit massacrer dans sa prison. Voir le récit de ces faits dans l'ouvrage de *M. Revillout*, intitulé : *De l'Arianisme des peuples germaniques*. Ce récit, puisé aux sources, est présenté avec un intérêt qui se concilie avec la plus scrupuleuse exactitude. Il fait com-

Léowigilde, l'auteur de cet attentat contre nature, eut-il fermé les yeux à la lumière, que Récarède, son second fils, monta sur le trône avec la ferme intention d'abjurer l'arianisme.

Récarède ne voulait pas se borner, comme son malheureux frère, à se convertir personnellement; il entendait entraîner avec lui tous ses sujets vers l'orthodoxie religieuse. Son père Léowigilde avait voulu créer l'unité dans l'arianisme en persécutant les hispano-romains catholiques : il chercha à produire cette unité en procédant en sens inverse, c'est-à-dire en poussant les Wisigoths ariens à entrer dans le sein de l'Eglise. Le premier avait tenté l'impossible, il avait échoué; le second essayait quelque chose de difficile : avec de l'habileté et de la prudence, il lui fut donné de réussir.

Récarède avait à ménager la fierté des Goths, qui se seraient révoltés contre toute contrainte matérielle ou morale en matière de foi : après avoir préparé les esprits dans les provinces à ce changement de culte par une série de mesures et d'exhortations adroitement calculées, il convoque en 589, à Tolède, un concile composé des évêques et des nobles des deux communions. Là, il déclare que s'étant convaincu de la vérité de la foi catholique, il a résolu de la confesser publiquement, sans avoir la prétention de l'imposer par la force à qui que ce soit. Cependant il fait remarquer aux grands de l'Etat que le rétablissement de l'unité de la religion mettrait fin à la cause la plus féconde des troubles qui avaient si souvent désolé l'Espagne. Son éloquence insinuante et l'exemple de son abjuration entraînent presque toute l'assemblée. Espagnols, Suèves, Goths, n'ont plus qu'un même culte, et la religion catholique devient la religion de l'Etat.

La législation espagnole reçut un contre-coup nécessaire de ce grand événement.

Cette législation s'était divisée jusque-là en deux parties distinctes. L'une était la loi des Wisigoths proprement dite, recueillie par le roi Euric; l'autre le *breviarium Aniani,* recueil de droit romain à l'usage de la population vaincue. On attribuait ce code à un chancelier d'Alaric II [1]. La diversité de ces lois,

prendre comment Herménégilde, qui fut obligé, pour défendre ses sujets, de résister par la force à son père Léowigilde, a pu être canonisé par l'Église.

[1] C'est Alaric II qui le promulgua en 505.

jointe à la différence des deux religions, avait établi un mur de séparation entre la nationalité gothique et la nationalité hispano-romaine : de peur même que ces nationalités ne vinssent à s'unir par quelque point, les mariages entre les Goths et les Romains avaient été sévèrement défendus. Quand les deux peuples furent unis dans la même communion, les barrières qui les séparaient ne tardèrent pas à s'abaisser. L'œuvre de fusion commencée par Récarède fut continuée par Kindaswinth et Rekeswinth qui, sur les ruines de la législation d'Euric et de celle du *breviarium*, édifièrent pour tous leurs sujets le *forum judicum* tel que nous le connaissons aujourd'hui. Ces princes changèrent, les premiers dans l'Europe nouvelle, le droit personnel contre le droit territorial. Sous l'influence de l'unité religieuse, les alliances des Goths et des Romains cessèrent d'être interdites, et ces deux peuples n'en formèrent plus qu'un, le peuple espagnol.

La loi de Rekeswinth se composa de nombreux emprunts faits aux canons des conciles de Tolède, et même aux décrets rendus par les rois avec l'aide de leur conseil privé [1]. On y retrouve encore quelques lois sans date, sans nom d'auteur et de titre, extraites probablement d'anciennes collections de coutumes faites par les premiers rois goths; enfin un certain nombre de lois anciennes, et désignées sous le nom d'*antiqua* ou *antiqua noviter emendata* [2]. C'est tout ce qui nous reste de la première législation wisigothique. D'après ces débris mutilés et incomplets, il nous est impossible de nous en former une juste idée.

On n'a donc pas le droit d'affirmer, en l'absence de la plus grande partie des textes primitifs, que les Wisigoths n'ont jamais connu plusieurs institutions des peuples germaniques, comme par exemple, les *conjuratores* et le duel judiciaire.

De ce que les *conjuratores* ne sont pas nommés dans le *forum*

[1] Il y a une grande discussion, parmi les savants espagnols, sur le point de savoir si ces décrets n'avaient qu'une force temporaire et bornée à la durée de la vie des rois qui les avaient rendus. — Le savant Masdeu est de cette opinion. Mais Lardizabal dans son introduction au *Fuero Jurgo* (Madrid, 1815), défend l'opinion contraire; il l'appuie sur des textes formels, tels que ceux-ci : *Hæc in perpetuum valitura lege sancimus, hoc omne per ævum promulgamus edictum*, etc.

[2] Il est remarquable que les lois qui nous ont été conservées sous ce nom sont pour la plupart empruntées au droit romain : il ne nous en reste presque aucune de celles qui se rattachent à la tradition gothique primitive, au droit barbare proprement dit.



judicum, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils ne fussent pas consacrés par la loi d'Euric ou par des coutumes gothiques antérieures.

Quant au duel judiciaire, nous avons montré ailleurs, par des preuves historiques, qu'il existait chez les Francs, quoique les lois salique et ripuaire n'en parlassent pas. Ainsi quand bien même, ce que nous ne savons pas, la loi d'Euric n'en aurait pas fait mention, le duel, considéré comme jugement de Dieu [1], aurait pu être un moyen de preuve judiciaire employé quelquefois par les Wisigoths. Le duel judiciaire est consacré par la liturgie mozarabe; nous le retrouvons jusque sous Alphonse de Castille. Quelle aurait été son origine dans la péninsule Ibérique? Il ne serait venu ni des Arabes ou Maures, ni des Hispano-Romains. Il n'a donc pu être qu'un héritage des Wisigoths.

Si les *conjuratores* ont été supprimés, si le duel n'est pas mentionné dans le *forum judicum*, cela tient à l'immense influence que le clergé a exercée dans la formation de cette loi. Le *forum judicum* a dû être, à l'égard de la loi d'Euric, ce que les capitulaires ont été à l'égard de la loi salique : il appartient à une seconde phase sociale, à celle qui succède à la barbarie pour s'élever, avec le secours du sacerdoce, à un plus haut degré de civilisation.

La conversion des Wisigoths au catholicisme, en amenant cette seconde phase, améliora les rapports des rois et des peuples, et donna à leur droit criminel un caractère tout nouveau.

§ II. — *Comment la justice émana du roi seul chez les Wisigoths, au lieu d'émaner de la nation.*

La royauté était devenue, chez les Wisigoths, une institution à la fois éphémère et despotique. Fondée non sur l'hérédité, mais sur l'élection, c'est-à-dire, en fait, sur les surprises de la force, elle offrit le spectacle de drames sanglants et nombreux. Sur dix-neuf rois, d'Ataulphe à Rodéric, dix périrent de mort violente. « Les Goths, dit Grégoire de Tours, prirent la détestable coutume de se défaire par le glaive, des rois qui ne leur plai-

[1] Ce qu'on entendait par le jugement de Dieu, dans la législation des Wisigoths, c'était l'épreuve par l'eau bouillante (lib. VI, tit. I, cap. 3). Voir le *Fuero de Baeça*, cité par Villadiego, lequel donne une espèce de rituel pour l'application de ce moyen de procédure (Canciani, vol. IV, p. 130).

saient pas, pour donner la couronne à quiconque captait leur faveur [1]. »

Cette funeste mobilité se modifia un peu quand le clergé catholique, par ses prédications et ses enseignements, eut introduit chez ces barbares des idées de règle et de subordination. « L'Evangile, dit un auteur moderne, prêchant à chaque page la soumission aux puissances de la terre, *omnis potestas a Deo*, pouvait seul constituer une monarchie réelle et obéie, chez ces barbares si impatients de tout frein [2]. »

Le clergé hispano-gothique ne se contentait pas de recommander aux peuples l'obéissance, il traçait aux rois les devoirs sur lesquels étaient fondés les droits mêmes de leur souveraineté. Voici comment s'exprime, d'après les conciles de Tolède, le prologue du *fuero juzgo*. « Cette loi dit comment doivent être élus les princes, et que les choses qu'ils gagnent doivent appartenir à l'Etat : car les rois sont dits rois parce qu'ils règnent avec piété, et celui qui ne règne pas avec piété ne garde pas la miséricorde. Donc, c'est lorsqu'il fait le bien que le roi doit avoir nom de roi, d'où les anciens ont eu ce proverbe : *Roi tu seras quand droit tu feras, et quand droit ne feras, roi ne seras;* d'où le roi doit avoir deux vertus en soi par-dessus toute autre : justice et vérité; car la justice mène toujours la vérité avec elle, et le roi sera loué alors pour sa piété [3]. »

C'est à ces conditions sévères que le *forum judicum* accordait au roi un immense pouvoir.

C'était du roi et non de la nation représentée dans ses *mahls* qu'émanait toute justice. C'était lui qui déléguait sa juridiction à des juges de divers degrés, ducs, comtes, tyuphads [4] ou cente-

[1] Sumpserunt Gothi hanc detestabilem consuetudinem, ut si quis eis de regibus non placuisset, gladio eum adpeterent, et quem libuisset animo, hunc sibi statuerint regem (*Historia Francor.*, lib. III, § 30).

[2] Rosseuw Saint-Hilaire (*Hist. d'Espagne*, t. I, p. 397).

[3] En esta ley dize como deuen ser esligidos los principes, e que las cosas que elos ganan deuen fuicar al reyno : ca los res son dichos res porque regnan piadosamientre; mas aquel non regna piedosamientre que non garda misericordia. Doncas faziendo derecho, el rey deue auer nombre de rey. Onde los antigos dizen tal proverbio : *Rey seras, se derecho feceres, et se non feceres derecho, non seras rey.* Onde el rey deue auer duas virtudes en si maormientre justiça e vertade; ca la justiça a verdade consigo, demas es loado el rez por piadade.

Ce commencement de prologue est tiré du septième concile de Tolède, *Fuero Juzgo*, commenté par Villadiego, p. 6.

[4] *L. Wisigoth.*, lib. II, tit. I, cap. 23, 26 et seq.

niers. Il pouvait même nommer des espèces de commissaires extraordinaires et ambulatoires sous le nom de *pacis assertores*[1]. Le juge ou les juges de la couronne n'étaient pas seulement les présidents du tribunal ou les trouveurs du jugement; ils constituaient le tribunal lui-même et décidaient l'affaire.

Si l'une ou l'autre des parties était mécontente des juges inférieurs et suspectait leur impartialité, elle pouvait s'adresser à l'évêque : celui-ci procédait à la révision de la cause; que si le comte ou juge dont la sentence était infirmée comme injuste ne voulait pas acquiescer à la décision de l'évêque, la partie lésée pouvait en appeler au roi, qui pouvait maintenir ou modifier cette décision[2]. Le juge convaincu d'avoir prononcé sciemment une sentence inique devait au plaignant une amende égale à la valeur qu'il lui avait enlevée par ce jugement de condamnation[3]. Si le juge coupable n'était pas en état de payer cette amende, il devenait l'esclave de l'appelant ou recevait publiquement cinquante coups de fouet[4]. Si l'appelant lui-même ne parvenait pas à prouver devant le prince l'injustice de l'arrêt qu'il attaquait, il devait payer au juge une somme double de celle que celui-ci lui aurait due s'il avait été reconnu coupable; et, en cas d'insolvabilité, il recevait cent coups de fouet en présence de ce même juge, mal à propos pris à partie[5].

Les traces de la barbarie antique se retrouvent dans ces châtiments corporels, et surtout dans la peine de l'esclavage, par laquelle l'homme libre est obligé de se donner lui-même en échange d'une valeur qu'il ne peut fournir. Mais dans l'organisation judiciaire des Wisigoths, le côté qui révèle un pas fait en dehors de cette première phase d'enfance sociale, c'est l'immense influence donnée au clergé. Indépendamment de l'espèce de position légale que l'évêque occupait, comme nous

[1] *Id.*, *ibid.*, II, 16. « Pacis autem assertores, non alias dirimant causas, nisi quas illis regia deputaverit ordinandi potestas. »

[2] L.Wisigothor., lib. II, tit. I, cap. 23, 29, 30 et sequent.

[3] *Id.*, *ibid.*, 20.

[4] *Id.*, *ibid.*, 20, 25 et sequ.

[5] *Id.*, *ibid.*, 24 et sequ.

Nous ne rappellerons pas ici ce que nous avons dit des restrictions apportées à la publicité des audiences chez les Goths, en partie chap. 8 : *Des diverses juridictions criminelles pendant la période barbare*, et chap. 9 : *Du mode de poursuite des crimes*, etc.; § VI : *Des avocats*. On n'avait recours au serment dans la législation wisigothique qu'à défaut des preuves par témoins et des preuves par écrit (lib. II, tit. I, cap. 22).

venons de le voir, entre les tribunaux de première instance et la cour du roi, il pouvait intervenir d'office toutes les fois qu'il croyait qu'un pauvre était opprimé par des juges inférieurs : après avoir conféré de l'affaire avec un conseil composé d'hommes respectables [1], il sommait les magistrats de cesser leurs vexations et de les réparer. Sur leur refus, ils étaient condamnés à payer au trésor royal deux livres d'or, et, en rendant justice au pauvre, de lui donner le cinquième en sus de la valeur des objets qui lui étaient restitués.

Il est probable que, même parmi les juges inférieurs, il y avait beaucoup de prêtres, car dans le *forum judicum*, ces deux mots *sacerdos* et *judex* sont assimilés, ou du moins mis sur la même ligne : « Si le juge ou le prêtre, y est-il dit, a jugé d'une » manière inique, etc. [2]. »

Cependant les clercs ne jouissaient pas d'immunités complètes ; les tribunaux ordinaires et les tribunaux épiscopaux étaient également compétents pour poursuivre les prêtres, les diacres et sous-diacres, les vierges consacrées à Dieu qui manquaient aux règles de la chasteté, et même les femmes du siècle qui se livraient à un commerce adultère. « Mais quand c'est le juge séculier qui a pris l'initiative des poursuites, et qu'il a rompu les liens de désordre qui retenaient dans le vice la religieuse, le prêtre ou le diacre, il doit mettre les coupables entre les mains de l'évêque, qui leur appliquera alors les canons pénitentiels. Que si l'évêque manque à ce devoir de rigoureuse justice, sa négligence sera punie d'une amende de deux livres d'or, et il devra alors ne pas différer à punir le mal commis. Que s'il lui est impossible de parvenir à le réprimer, il devra demander la convocation d'un concile ou dénoncer le fait à l'une des audiences de la cour du roi [3]. »

La suprématie juridictionnelle du roi était toujours réservée : c'est le même principe qui fut consacré plus tard dans la législation carlovingienne. L'Église espagnole se trouva « dans cette » dépendance que demande le pouvoir civil quand il se pose » comme protecteur des canons [4]. »

[1] *Honestis viris*, prêtres ou laïques, probablement ; L. Wisigoth., lib. II, tit. I, cap. 29 et 30 ; Canciani, p. 73 et 74.

[2] *Si judex vel sacerdos reperti fuerint nequiter judicasse*, etc., L. Wisigoth., lib. II, tit. I, cap. 23.

[3] Quod si corrigere hoc nequiverit, aut concilium aut regis hoc auditibus nunciet (*L. Wisigoth*, lib. III, tit. IV, art. 18).

[4] *De l'Arianisme des peuples germaniques*, par Ch. Revillout, p. 256.

Les conciles de Tolède eux-mêmes firent quelquefois, en matière de juridiction, des concessions qui nous paraissent exorbitantes pour l'époque à laquelle elles se rapportent. Celui qui fut tenu en 675 [1], réserve à la vérité au jugement des tribunaux ecclésiastiques les prêtres coupables de s'être fait justice eux-mêmes et d'avoir fait du tapage dans les prétoires judiciaires [2]. Il n'abandonne pas non plus expressément aux tribunaux séculiers les évêques qui auront entretenu un commerce illicite avec l'épouse, la fille ou la petite-fille d'un grand de l'État; car il les condamne à perdre leurs honneurs et à subir, dans un rigoureux exil, leur sentence d'*excommunication,* laquelle ne peut être prononcée que par les tribunaux ecclésiastiques. Mais il en est autrement « quand des évêques se sont rendus coupables d'homicide volontaire, qu'ils ont commis des meurtres sur des officiers du palais ou autres grands personnages, ou fait des outrages à l'honneur des filles de noble naissance; alors ils sont livrés à la justice séculière pour être soumis au talion de la loi de l'État ou à la vengeance des familles, ou pour être condamnés à une irrévocable proscription [3]. »

Depuis le commencement de ce siècle, les Goths étaient entrés dans le clergé, et avaient partagé les siéges épiscopaux avec les descendants des Hispano-Romains : ils avaient porté dans ces fonctions de paix et de charité la violence et les passions de leur sang barbare. Les conciles eux-mêmes, scandalisés et épouvantés par des forfaits qui portaient l'abomination dans le sanctuaire, voulurent y remédier à tout prix. Ils n'hésitèrent pas à employer des moyens héroïques pour extirper les

[1] *Conc. Toletan.*, XI. Can. V.

[2] Le concile défend à ces prêtres d'acquitter avec les revenus des Églises confiées à leurs soins, les amendes qui leur seraient imposées : s'ils n'ont point de fortune personnelle, au lieu de payer une amende de 10 *solidi*, ils accompliront une pénitence de vingt jours, de manière que, si l'amende est plus ou moins forte, il y ait toujours deux jours de pénitence pour un *solidus : Ita ut sive majoris, sive minoris summæ excessum peregerit, similiter geminata hoc semper satisfactione pœnitentiæ recompenset.*

[3] Hanc sane sententiam (excommunicationis et depositionis) et illi merebuntur, qui aut volentes homicidium fecerint, aut primatibus palatii, generosisque personis, seu nobilioribus quibusque mulieribus, vel puellis aliquid, aut per cædem, aut per quamcumque irrogatam injuriam, visi fuerint intulisse, unde eos *juxta legum sæcularium instituta*, aut talionem recipere, aut traditionem de his fieri, vel proscriptionem oporteat. (Fin du canon V ci-dessus cité.) *Collection des conciles* de Labbe, tom. VI, p. 548-549.

membres corrompus qui auraient déshonoré l'épiscopat; ils voulurent que les évêques qui se seraient eux-mêmes dégradés par le crime, après avoir subi la déposition et la dégradation ecclésiastiques, fussent traités comme les plus vils scélérats, sans aucun égard à leur ancienne dignité. En même temps qu'il réhabilitait l'honneur de son corps par cette vigueur disciplinaire, le haut clergé d'Espagne donnait ainsi une magnifique leçon d'égalité devant la loi.

Du reste, l'Église de ce pays ne devait pas sentir bien vivement le besoin des priviléges judiciaires, dans une société dont elle occupait le faîte, et qui était, tout entière et à tous les degrés, pénétrée de son influence et dominée par son action [1].

§ III. — *Crimes et peines.*

Ce qui caractérise le système pénal de la loi des Wisigoths et le distingue de celui des autres peuples germaniques, c'est la prétention d'apprécier la moralité de l'acte, et de punir la volonté mauvaise plutôt que la lésion matérielle. Le *forum judicum* s'efforce en même temps d'établir son échelle de punitions, non plus sur le rang de l'offensé, mais sur le degré de perversité de l'acte incriminé. Il n'atteint pas toujours ce double idéal, mais c'est beaucoup de se l'être proposé pour but, et on doit admirer l'élévation de la théorie légale, lors même que la pratique reste infiniment au-dessous.

L'homicide, qui est puni avec la plus grande rigueur quand il est prémédité ou intentionnel, n'est passible d'aucune peine quand il est involontaire [2]. La réaction contre le vieux matérialisme germanique semble ici dépasser la mesure même de la justice. Cependant la loi prévoit le cas où un homme en tue un autre soit dans une mêlée [3], soit en jouant avec imprudence [4]. Dans ces deux cas, elle admet qu'il y a lieu à une réparation civile envers les parents de la victime, et le taux en est fixé à une livre d'or.

Quant à l'égalité de la punition suivant la nature du délit,

[1] Voir l'*Histoire d'Espagne*, par Lembke, traduction de Savagnier, *Collection Pâquis*, p. 181. Paris, 1844.

[2] Lib. VI, tit. V, cap. 1, 3, 11.

[3] *L. Wisigoth.*, lib. VI, tit. V, cap. 5.

[4] Ead., *ibid.*, cap. 7.

ce principe n'existait dans sa plénitude qu'à l'égard des hommes libres, Goths ou Hispano-Romains, quelle que fût leur origine ou leur rang dans la société. Mais les serfs [1], les affranchis, et, dans une certaine mesure, les Juifs [2], restaient toujours en dehors de ce principe salutaire. L'attentat commis sur l'homme libre était puni d'une peine au moins double de celle qui était commise sur le serf ou l'esclave : mais c'était déjà un progrès qu'il y eût une protection de la loi pénale en faveur de cette classe d'hommes, si longtemps mise en dehors de toute loi.

Voici encore une inégalité dans la loi criminelle des Visigoths.

Le noble et l'officier du palais ne devaient être mis à la torture que pour crime de haute trahison. L'homme libre et de condition inférieure pouvaient y être soumis pour des vols au-dessus de cinq cents *solidi* [3]. Quant aux esclaves, la torture leur était prodiguée, dès que leurs maîtres étaient accusés [4], afin de leur arracher l'aveu d'un crime que bien souvent ils pouvaient ignorer. Ces procédés, qui nous paraissent aujourd'hui si barbares, étaient empruntés au vieux droit romain et non au droit germanique.

Dans le *forum judicum*, l'amende se mesure à la fortune de l'offenseur et non au rang de l'offensé [5]. « Le seul privilége du » riche, dit un historien moderne, est de payer une plus forte » amende; la seule infériorité du pauvre est d'acquitter en » châtiments corporels celle qu'il ne peut pas payer [6]. » Non-seulement les codes barbares, mais même le code romain-impérial n'était pas si avancé [7].

Cependant le Christianisme, en luttant contre la barbarie et le paganisme dans le *forum judicum*, ne remporte pas toujours une aussi complète victoire. Il compose, il transige souvent avec les vieilles coutumes germaniques. Ainsi les Wisigoths ont amélioré leur état social primitif en substituant le talion, sous l'autorité de la loi, à la vengeance du sang [8], puis en remplaçant le talion

[1] *L. Wisigoth.*, lib. VI, tit. IV, 7, 8 et sequ.
[2] Ead., lib. XII. Nous reviendrons sur les lois spéciales aux Juifs.
[3] Ead., lib. VI, tit. I, cap. 2.
[4] Ead., lib. III, tit. IV, cap. 10; et lib. VI, tit. I, c. 1.
[5] Ead., lib. VI, tit. IV, cap. 1, 3 et sequ.
[6] Rosseuw Saint-Hilaire, *Hist. d'Espagne*, t. I, p. 407.
[7] Voyez les *Institutes*, lib. IV, tit. 4.
[8] *L. Wisigoth.*, lib. VI, tit. IV, cap. 3. *De reddendo talione et compositionis summa pro non reddendo talione.*



lui-même par des amendes. Mais ils conservent quelque chose de leur ancienne barbarie, quand ils stipulent que le coupable doit être condamné à devenir l'esclave de l'offensé s'il ne peut pas payer l'amende; qu'il est remis à sa merci, et qu'on va même jusqu'à donner au lésé sur l'offenseur droit de vie et de mort [1].

Le premier devoir de l'Etat, dès qu'il a admis le principe de l'expiation, serait au contraire de se substituer à l'offensé ou à sa famille dans la répression du crime, et d'introduire l'idée de la justice sociale à la place de celle de la vengeance privée dans l'exécution même de la sentence.

Si, dans les titres sur les injures et les blessures [2], sur les rapts, sur les vols [3], on retrouve des restes de la tradition germanique; en revanche, le principe de l'expiation sociale prévaut en matière d'inceste [4], de sodomie [5] et d'avortement [6]; pour ces divers crimes, ce sont des peines sociales, telles que l'exil perpétuel et la confiscation des biens, des châtiments corporels portant sur l'organe même dont on a eu l'impiété d'abuser, la perte de la dignité et de la liberté ou même la mort, si la femme enceinte a péri par suite de l'avortement.

Quant aux violations de tombeaux, elles sont réputées à la fois une insulte sacrilége aux héritiers du mort et un outrage aux croyances sociales. Si c'est un homme libre qui a commis ce crime, il doit payer une livre d'or à ses héritiers et rendre les objets soustraits dans le sépulcre. Mais dans le cas où le mort n'a pas d'héritiers, la même amende doit être payée au fisc et le coupable doit recevoir cent coups de fouet [7]. La dépouille mortelle

[1] Ead., lib. III, tit. II, cap. 3 *antiqua* et lib. III, tit. III, cap. 2 *antiqua*, lib. VI, tit. I, c. 2. Cette dernière loi est de Kindaswinth; mais elle a pour but de limiter et de modérer les rigueurs de la torture. Celui qui a fait périr un accusé présumé innocent, dans les tourments de la question, doit être remis entre les mains des parents de cet accusé pour le faire périr de la même manière. Ici, le législateur redevient barbare par humanité.

[2] Ead., lib, VI, tit. IV.

[3] Les vols simples sont punis d'une amende de neuf fois la valeur de la chose, comme dans les lois des Bavarois, des Allemands et des Longobards. Le voleur avec violence doit restituer onze fois la valeur de l'objet soustrait, et s'il ne peut pas payer, il devient le serf de celui qu'il a volé. Quand il y a eu vol avec effraction, il y a en sus la peine de 150 coups de fouet. (*L. Wisigoth.*, lib. VIII, tit. I, cap. 6-10; lib. VII, tit. I, cap. 13.)

[4] Ead., lib. III, tit, V, cap. 2 et 6.

[5] Ead., lib. III, tit. VIII.

[6] Ead., lib. VI, tit. III, cap. 1, 2 et sequ.

[7] Ead., lib. XI, tit. II, *de inquietudine sepulchrorum*, cap. 1-2.

qui n'est pas protégée par une famille doit reposer sous la garde de cette grande famille qu'on appelle la Nation ou l'Etat. Que si c'est un esclave qui a violé la sépulture des morts, l'expiation n'aura plus de mesure ; il recevra deux cents coups de fouet et sera livré aux flammes [1]. On voit ici qu'il n'y a pas seulement une ligne de démarcation, mais un véritable abîme entre l'esclave et l'homme libre.

La méfiance et les précautions extrêmes envers les esclaves semblent être un des caractères de cette législation. Toutes les classes de la société sont en quelque sorte appelées à une sorte de coalition solidaire pour la recherche des esclaves fugitifs; du dernier au plus haut fonctionnaire, tous sont soumis à une responsabilité menaçante, en cas de non exécution de la loi relative aux fugitifs et aux vagabonds.

Cette loi cherche à concilier les devoirs de l'hospitalité due à l'étranger qui voyage, avec la nécessité d'une police sévère pour la surveillance des esclaves fugitifs et des brigands.

L'homme libre qui a donné un abri à un passant inconnu, pendant un jour et une nuit, peut n'être passible d'aucune peine, s'il prête serment qu'il n'a pas su que cet inconnu fût un esclave : mais il doit employer tous ses efforts à le faire retrouver au maître et lui donner en outre un autre esclave de même valeur : s'il a gardé le fugitif huit jours, il doit deux esclaves du même prix [2].

La règle est qu'au bout de trois jours, il dénonce et montre le fugitif inconnu au juge et aux premiers du lieu, par exemple, au fermier ou intendant, au préposé et à un ou deux bons témoins [3] : le juge doit interroger le suspect, et si l'interrogatoire lui laisse des doutes, il le tiendra sous bonne et dure garde [4]; puis il le fera conduire devant le magistrat supérieur de la ville voisine, qui devra avoir le signalement des esclaves fugitifs, et on le délivrera à son maître dès qu'il aura été reconnu.

S'il y a eu plus que de la négligence à observer les règle-

[1] *L. Wisigoth., id., ibid.*, cap. 1. On remarquera cette belle expression créée par le christianisme pour exprimer le trouble apporté à la paix des tombeaux : *inquietudo sepulchrorum*.

[2] Ead., lib. IV, c. 1, 43.

[3] Même cette déclaration une fois faite, il peut le garder sans crainte dans sa maison. *L. Wisigoth.*, id., ibid., cap. 8.

[4] *Ardua custodia.*



ments, de la part du propriétaire trop officieusement hospitalier, s'il a su que le prétendu voyageur était un esclave, il recevra lui-même cent coups de fouet [1]. Il en recevra deux cents si son hôte était non-seulement un fugitif, mais un brigand, et qu'il l'ait recelé le connaissant bien sous ces deux rapports [2].

Suivant une loi attribuée au roi Egica et dont nous n'avons plus le texte qu'en espagnol, « les juges, prêtres des paroisses ou de nos églises qui ne feront pas exécuter les lois relatives aux esclaves fugitifs, recevront eux-mêmes trois cents coups de fouet; les évêques et seigneurs qui n'infligeront pas cette punition à leurs subordonnés, pour quelque motif que ce soit, devront être condamnés eux-mêmes à une pénitence de trente jours, et à un jeûne au pain et à l'eau comme s'ils étaient excommuniés : et nous manderons aux seigneurs de la terre qu'ils infligent cette peine aux juges qui ne voudront pas faire justice, et si les seigneurs eux-mêmes s'y refusent, ils paieront trois livres d'or au roi [3]. »

Cependant le *forum judicum*, qui protége ainsi la propriété des esclaves, a des garanties pour les esclaves eux-mêmes. Le maître ne peut, sous peine d'exil et de confiscation de ses revenus pour trois ans, mutiler ou faire périr son esclave [4].

Parmi les peines en usage, la flagellation était la plus fréquemment appliquée, même aux hommes libres. Il semble donc que les Wisigoths étaient moins fiers que les Francs, qui n'auraient jamais pu supporter l'ignominie de ces châtiments

[1] *L. Wisigoth.*, lib. I, cap. 9 et 19.

[2] Ead., *ibid.*, *ibid.*, cap. 19.

[3] E si los Juizes, o los que deven de tener justiça en la tierra, o los perlados de las yglesias, o los nostros sacerdotes, non quizieren fazer esta justiça de suso dicha en los omes que non quieren pesquirir los servos fuydos, o que los encubren : los Obispos, o los senores de la tierra, les fagan recibir a cada uno trecientos açotes : et si los Obispos o los senores por amor, o por aver o por medo, non quizieren fazer esta jüstiça in aquelos, per treynta dias fagan penedencia como descomongados, assique en Aquellos treynta dias non coman condocho, nen bevan vino : fueras que a ora de vespra côman un poco de pan per sustaminto del corpo, e bevan un vaso dagua, e sofran pena damargura porque non quizieron fazer justiça. E mandamos a los senores de la tierra, que esta pena deu a los juyzes que non quizieren fazer la justiça, et si los senores non lo quizieren fazer, pechen tres libras d'oro al rey. (Canciani, vol. IV, p. 167.) Il y a à la fin de ce texte une obscurité que nous n'avons pas pu faire disparaître dans notre traduction. S'agit-il, en dernier lieu, de suzerains supérieurs, ou des seigneurs ordinaires à qui on accorde une sanction pénale de plus à ajouter à la pénitence dont il a été question?

[4] *L. Wisigoth.*, lib. VI, tit. IV, cap. 13.

corporels. La flagellation, comme peine infamante, entraînait ordinairement la perte du droit de témoignage [1]. Elle était très-souvent accompagnée de la décalvation. La décalvation consistait non-seulement à enlever la chevelure, mais la peau de la tête. Elle laissait sur le front du criminel une ineffaçable empreinte. Sous ce rapport, elle était semblable à la peine de la marque, si longtemps usitée parmi nous. Aussi on disait *turpiter decalvari* [2]. Les autres peines corporelles étaient la perte de la main [3], du nez [4], des yeux [5] et enfin la mort, qui était applicable non-seulement au crime de haute trahison mais encore à l'homicide prémédité, et à certains crimes contre les mœurs qu'une sorte de raison d'État faisait punir avec une rigueur extrême. Tel était celui de la femme libre qui se rendait coupable d'union illicite avec son propre esclave. Elle était fustigée publiquement devant le juge avec son complice, et jetée ensuite avec lui dans les flammes [6]. Ce genre de peine capitale était ordinairement réservé aux esclaves.

Quand la femme libre avait eu un commerce illicite avec l'esclave d'un autre, elle n'était condamnée qu'à la flagellation, et en cas de récidive à la perte de la liberté [7]. Nous avons vu que cette dernière peine était assez fréquemment appliquée chez les Wisigoths.

La confiscation, excepté dans le cas de haute trahison, ne s'étendait pas aux enfants du coupable.

Il nous reste à jeter un coup d'œil sur une classe particulière de crimes, les crimes contre la religion.

Une fois l'unité religieuse et nationale conquise en Espagne,

[1] Il y a cependant des cas où la perte du droit de témoignage ne suit pas la flagellation, mais alors la loi le spécifie (Ead., lib. II, tit. I, cap. 18.) *Absque ulla testificandi jactura*, XXX *flagella suscipiat.*

[2] La perte des cheveux était sans doute un signe de déshonneur; mais si on s'était contenté de les couper, ils auraient repoussé au bout de peu de temps. (*L. Wisigoth.*, lib. II, tit. I, c. 7; ead., *ibid.*, tit. II, c. 7. Lib. XI, tit. V, c. 12; lib. XII, tit. III, c. 4.

[3] *Reus falsitatis, si minor persona est, manum perdat.* Ead., lib. VII, tit. V, cap. 1.

[4] C'est une peine infligée aux femmes juives qui continuent de faire des opérations de circoncision. Ead., lib. XIII, tit. III, c. 4.

[5] L'*effossio oculorum* était la peine en laquelle les rois commuaient la peine de mort, quand ils voulaient faire grâce aux criminels de haute trahison. (Ead., lib. II, tit I, cap. 7.)

[6] *L. Wisigoth.*, lib. III, tit. II, cap. 2.

[7] Ead., lib. II, tit. II, cap. 3.

par la conversion de Récarède et des Wisigoths, le législateur dut s'efforcer de maintenir et de consolider cette unité par un système de police et de répressions sévères. D'après les idées de cette époque, quiconque attaquait la religion de l'État, ou désobéissait à l'Église, qui en était l'organe, attaquait l'État lui-même ou se mettait en révolte contre lui.

Ainsi, quiconque disputait contre la foi une et sacrée de l'Église, soit en public, soit en particulier, était soumis à des peines sévères. S'il appartenait à l'ordre ecclésiastique, il était dépouillé de son titre et de son rang dans la cléricature, perdait tous ses biens, et était sous le poids d'une flétrissure civile, jusqu'à ce qu'il revînt à l'orthodoxie et qu'il fît pénitence. De même, le laïque était privé de tous ses honneurs, ses biens étaient confisqués, et il était condamné à l'exil, tant qu'il restait en état de révolte contre l'Église [1].

Le concile de Tolède, devant lequel Récarède fit son abjuration solennelle, s'était empressé de régler ce qu'on pourrait appeler l'établissement civil de la religion catholique en Espagne. « Le juge séculier devait aider l'évêque à rechercher et à punir » toutes les infractions aux décrets des conciles. L'excommuni- » cation cessait d'être une peine exclusivement spirituelle : dans » les canons, elle se trouvait déjà accompagnée de châtiments » corporels [2]. »

Ainsi se formait en Espagne, dès la fin du 6e siècle, cette union intime de l'Église et de l'État qui ne s'accomplit dans l'empire des Francs que sous Pépin et Charlemagne.

Mais ce qui caractérise cette nouvelle législation des Wisigoths, relative aux crimes religieux, nous devons l'avouer à regret, c'est l'intolérance la plus dure et la plus sanguinaire contre les Juifs.

Ces rigueurs pénales, que rien ne saurait justifier, furent provoquées par un mouvement de réaction des catholiques contre les alliés de leurs oppresseurs. Les Juifs avaient été les instruments de la tyrannie arienne contre les Hispano-Romains, comme ils furent plus tard les soutiens de l'oppression musul-

[1] *L. Wisigoth.*, lib. XII, tit. II, cap. 2. Des lois de même nature, mais un peu moins sévères, avaient déjà été portées par le troisième concile de Tolède, qui reçut l'abjuration de Récarède et des principaux de la nation wisigothe. (Collect. Labbe, p. 1015.)

[2] *De l'Arianisme chez les peuples germaniques*, par Charles Revillout, p. 256.

mane contre les Espagnols, au moyen âge [1]. Les princes catholiques semblaient donc, en les persécutant, céder aux instigations d'une haine populaire et nationale.

Au temps de Récarède, les Juifs avaient, au prix des plus grands sacrifices, suspendu le coup qui les menaçait. Mais l'explosion se fit sous le règne de Sisebut. Alors, suivant un historien franc, Aimoin [2], dont nous croyons le chiffre fort exagéré, 90,000 Juifs furent forcés de recevoir le baptême. Tous ceux qui refusèrent de se convertir eurent leurs biens confisqués, et subirent le fouet, la décalvation ou l'exil. Mais ce qu'il y eut de remarquable, c'est que le clergé reclama contre l'excès de ces rigueurs. Saint Isidore, tout en louant le zèle de Sisebut, n'hésita pas à dire que « ce zèle n'avait pas été éclairé, » et que ce roi avait fait usage de la contrainte là où il n'aurait » dû employer que la persuasion [3]. »

Plus tard, les Pères du 6e concile de Tolède ne se contentent pas de blâmer le passé; ils donnent des règles pour l'avenir. Ils défendent « de chercher à amener les Juifs à la foi par la force. » Leur conversion doit être l'ouvrage de la persuasion, non de » la violence [4]. »

Mais ces recommandations ne semblent pas avoir produit un effet durable sur l'esprit des souverains catholiques de l'Espagne; car peu d'années après Kindaswinth et Rekeswingt recommencent la persécution contre les Juifs avec des raffinements de barbarie tout nouveaux. C'est à ce dernier roi qu'est adressée une pièce fort curieuse qui nous est parvenue sous le nom de *placet des Juifs* (*placitum Judæorum*).

Les Juifs devenus chrétiens, qui ont souscrit cette espèce de pétition, et qui sont censés l'avoir rédigée, s'accusent d'abord avec une singulière humilité « d'être souvent retombés dans la » vieille erreur de leurs pères; de n'avoir pas toujours cru sincè» rement à la divinité de Jésus-Christ et à la foi catholique [5], »

[1] *De l'Arianisme*, etc., p. 257.

[2] Collect. d'Hist. français, D. Bouquet, t. II, p. 652. Ce qui pourrait rendre admissible le chiffre de ce vieil historien, c'est que Vespasien avait fait déporter cinquante mille juifs dans la Péninsule; mais si quatre-vingt-dix mille avaient reçu le baptême, il ne dut pas en rester beaucoup à persécuter.

[3] Æmulationem quidem habuit Sisebutus, sed non secundum scientiam. Potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit. (Isid. *Chron.*)

[4] Non enim inviti salvandi sunt, sed volentes.... non vi, sed libera arbitrii facultate, ut convertantur suadendi sunt. (VIe conc., can. LVII.)

[5] Sed quia perfidia nostræ obstinationis, et vetustas parentalis erroris nos ita de-

mais ils s'engagent à l'avenir pour eux, leurs femmes et leurs enfants, à ne plus mêler aucune pratique juive aux pratiques chrétiennes, et à ne plus contracter de lien ni entretenir de rapports quelconques avec les Juifs non encore baptisés.

« Si quelqu'un de nous, ajoutent-ils, transgresse en quoi que » ce soit ces engagements solennels, et s'il se montre contraire » à la foi chrétienne par sa parole ou par ses actes, nous jurons » par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, seul Dieu en trois per- » sonnes, que nous le saisirons nous-mêmes, s'il le faut, et que » nous le lapiderons ou que nous le jetterons dans les flammes » du bucher. Si pourtant la piété de Votre Majesté veut lui faire » grâce de la vie, que sa personne et ses biens soient remis à » qui vous voudrez, et qu'il soit condamné à un perpétuel escla- » vage. De sorte que ce ne soit pas seulement en vertu des droits » de votre souveraineté, mais en vertu de notre libre garantie » résultant de cet acte, que vous en usiez comme bon vous sem- » blera à l'égard de ceux qui violeront ces serments solen- » nels [1]. »

En lisant une pareille pièce, on ne sait ce qui excite le plus de dégoût, ou du despotisme qui exige de tels abaissements, ou de la servilité qui y souscrit !

Ce sont ces passages du XII[e] livre des nouvelles lois du *forum judicum* qui faisaient dire à Montesquieu : « Nous devons au » code des Wisigoths toutes les maximes, tous les principes et » toutes les vues de l'inquisition d'aujourd'hui [2]. »

Quel que soit le mérite d'un pareil rapprochement, que nous aurons à apprécier plus tard, on ne saurait comprendre l'in-

tinuit, ut nec veraciter in Jesum Christum Dominum crederemus, nec catholicam fidem sincere teneremus, etc. *L. Wisigoth.*, lib. XII, tit. II, cap. 16.

[1] « Quod si in his omnibus, quæ supra taxata sunt, in quocumque vel minimo transgressores inventi fuerimus et aut contraria christianæ fidei agere præsumpserimus, aut quæ congrua catholicæ religioni promisimus, verbis aut factis implere distulerimus : juramus per eumdem Patrem et Filium et Spiritum sanctum, qui est unus in trinitate et verus Deus, quia si ex nobis horum omnium vel unus transgressor inventus fuerit, a nobis, aut ignibus, aut lapidibus perimatur. Aut si hunc ad vitam gloriæ vestræ reservaverit pietas, mox amissa libertate tam eum, quam omnem rei ipsius facultatem, cui volueritis perenniter serviendam donetis, vel quidquid ex eo, vel ex rebus ejus fieri jusseritis, non solum ex regni vestri potentia sed etiam ex hujus placiti nostri sponsione potestatem liberam habeatis. *Ead.*, *ibid.*, Canciani, vol. IV, p. 189-190.

[2] *Esprit des lois*, liv. XXVIII, chap. 1.

juste rigueur avec laquelle ce publiciste traite la législation des Wisigoths, non-seulement dans quelques-uns de ses détails, mais même dans son ensemble.

« Les lois des Wisigoths, dit-il, sont puériles, gauches, idiotes; » elles n'atteignent point le but; pleines de rhétorique et vuides » de sens, frivoles dans le fond et gigantesques dans le style [1]. »

Elles avaient deux grands défauts pour le magistrat philosophe du 18e siècle : elles étaient en grande partie l'ouvrage des évêques et elles consacraient le pouvoir du clergé sur la société de cette époque. Montesquieu avait sans doute plus d'impartialité historique que la plupart de ses contemporains. Mais s'il avait résisté à certains préjugés philosophiques de son temps, il n'avait pas pu se dépouiller au même degré de ses vieux préjugés parlementaires [2]. Et rien n'était plus odieux à notre ancienne magistrature française que l'idée d'un partage du pouvoir judiciaire entre le clergé et les tribunaux séculiers. Ce devait être là, pour Montesquieu, le vice radical de la constitution wisigothique du 7e siècle.

Or, il est au moins étrange de demander à des législateurs à demi barbares cette sobriété et cette précision de style qui appartiennent exclusivement aux époques de pleine civilisation. Il faut savoir faire abstraction des défauts de forme pour juger le fond. Loin d'être *puérile, gauche et idiote,* la loi des Visigoths, comme l'a prouvé éloquemment un publiciste de notre siècle, M. Guizot [3], est encore celle des lois barbares qui offre le tout le plus complet, le mieux classé par ordre de matières; celle qui contient sur la nature de la loi et les devoirs du législateur les généralisations les plus hardies et les plus profondes; celle enfin où se trouvent répandues les notions les plus pures sur le principal but de la pénalité sociale, l'expiation.

Enfin, le *forum judicum* présente deux grands progrès accomplis, la substitution du droit territorial au droit personnel et la conquête de l'unité législative pour l'Espagne tout entière; sous ce double rapport, il est plus avancé que les capitulaires eux-

[1] *Esprit des Lois, ibid.*, fin du même chapitre.

[2] *Il parlait pour son couvent,* comme Montesquieu lui-même le disait de Voltaire, en faisant allusion à la coterie des encyclopédistes.

[3] Voir son *Histoire de la civilisation moderne*, et ce qui est moins connu, le premier volume de la *Revue française*, où se trouve un très-bel article sur la législation des Wisigoths.

mêmes et que beaucoup d'essais incomplets tentés par nos rois jusqu'à Louis XIV et Napoléon.

Quant à la tendance théocratique des institutions de l'Espagne, elle était en harmonie avec les exigences des mœurs et les besoins du temps, comme nous l'avons surabondamment prouvé; et il serait assez singulier qu'on blâmât dans Récarède, Rekeswinth et Egica, précisément ce qu'on admire dans Pépin et Charlemagne, je veux dire le recours aux lumières supérieures du clergé pour guider les peuples dans les voies de la civilisation.

Il est heureux pour notre siècle d'en être arrivé à cette hauteur d'impartialité qui permet de juger une époque d'après les idées de l'époque elle-même, et de repousser, au nom d'une érudition saine et consciencieuse, les anathèmes injustes placés sous l'autorité des plus grands noms. Albert du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XIII [1].

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE SPINOSA.

Avez-vous lu le Faust de Goëthe, les ténébreuses poésies de Byron, ou quelque autre de ces productions sataniques où le génie du mal semble prendre à tâche d'épuiser toutes ses ressources pour parvenir à ses fins, se transformant comme la pensée, variant à l'infini ses manœuvres, se déguisant pour mieux s'insinuer, tantôt plein d'astuce et de fourberies, tantôt affectant un air de candeur et d'innocence; tantôt ne respirant que le mal, tantôt affichant un zèle hypocrite pour le bien, et cependant glissant toujours le mal dans le cœur par mille secrets artifices? L'impression est affreuse, infernale; il y a quel-

[1] Voir le chapitre XII au n° précédent ci-dessus, page 127.

que chose de terrible, de surhumain, d'inconnu, qui surpasse l'imagination, et qui nous transporte, pour ainsi dire, dans un autre monde : on dirait presque, à ce mélange de grandeur et de bassesse, de lumières et de ténèbres, de génie surhumain et de dépravation diabolique, l'œuvre d'un de ces esprits infernaux déchus de leur gloire, et ne conservant de leur première grandeur qu'une puissance inconcevable au service de l'intelligence la plus dégradée, et du cœur le plus dépravé.

L'on éprouve quelque chose de pareil en lisant Spinosa. A la vue de cette logique si sévère alliée à la plus extrême déraison ; de cette perspicacité de vue presque sans exemple qui voit et distingue les choses les plus imperceptibles, et de cet aveuglement qui ne voit pas les choses les plus claires, et que l'homme le plus borné et le plus épais aperçoit facilement, l'esprit reste confondu. L'on sent que l'on se trouve en présence d'un esprit à part, qui ne pense point comme le reste des hommes, et je dirais presque d'un esprit d'un autre monde, d'un esprit infernal. Spinosa a, en effet, bien mérité cette flétrissure par les doctrines abominables qu'il a préconisées avec une obstination indomptable. Il ne pense de fait comme personne ; sa manière de sentir est unique ; il a une lumière à lui, et qui lui montre les objets sous un jour tout particulier. Ses axiomes ne sont les axiomes d'aucun philosophe ; ses définitions sont comme ses axiomes ; le sens moral semble chez lui monté à l'inverse, et sa raison faite pour un autre ordre d'idées que celles du commun des hommes. Aussi sa méthode, ses goûts, ses doctrines, tout en lui est différent du reste du genre humain, et l'on dirait que pour lui la vérité est autre que pour nous. Il y a dans ses écrits un tel mélange de vérité et d'erreur, et avec cela un tel artifice, qu'on les prendrait pour les écrits de Méphistophélès. La vérité, il ne peut l'établir, comme un autre homme ; il lui faut des sophismes ou des erreurs pour l'étayer ; l'erreur coule de source, et il l'établit comme un autre ferait la vérité ! Un philosophe a dit que, si nous étions organisés autrement que nous ne le sommes, la vérité serait peut-être tout autre qu'elle ne nous paraît. Si cette boutade pouvait être vraie, Spinosa ne serait pas une des dernières preuves à invoquer à l'appui.

Que dire donc d'un pareil système ? La plume tombe des mains, quand on veut en entreprendre la critique ; on ne sait où donner de la tête ; car ce n'est pas seulement tel ou tel qu'il s'agit d'attaquer, c'est tout : erreur et vérité, définitions,

axiomes, suppositions, assertions, tout est à nier; car la vérité elle-même n'est plus vraie dans Spinosa, tant elle est intimement incorporée au sophisme et à l'erreur! Elle n'est ni démontrée, ni précise, et l'erreur jette sur elle un tel reflet qu'elle s'en trouve altérée, et qu'elle a un autre sens que celui que tout homme y voit. Le raisonnement, dans Spinosa, est lui-même le plus souvent une escobarderie continuelle, une fantasmagorie, où l'on vous transforme à chaque instant les propositions qui vous semblaient les plus innocentes, en prémisses des erreurs les plus monstrueuses, au moyen d'un sens détourné qu'on leur prête plus tard, souvent sans qu'on s'en aperçoive. Je ne vois qu'un mot pour caractériser la logique de Spinosa; c'est un *escamotage*.

S'il n'y avait que sa théorie morale à juger, passe encore; mais c'est tout son système; car sa théorie morale suppose son système avec la même rigueur qu'une conséquence ses prémisses. Il n'y a guère d'une pareille monstruosité qu'une critique possible : une édition avec des notes marginales à *chaque ligne*. Toutefois, essayons d'en donner le plus brièvement possible une solide réfutation; il est temps, d'ailleurs, d'en finir avec cette doctrine extravagante et impie.

Nous commencerons par signaler cette contradiction énorme de Spinosa, laquelle est la base et le fondement de sa morale, et qui consiste à nier radicalement et absolument la liberté de l'homme, et à lui proposer une morale à pratiquer, une règle de conduite à suivre; à déclarer tout nécessaire d'une nécessité inflexible et géométrique, la pensée, l'appétit, le désir, l'action et la passion, à priver l'homme du pouvoir de régler ses pensées et d'ordonner ses idées, et à lui accorder la faculté exorbitante de rendre ses idées adéquates et claires, en les enchaînant dans un ordre régulier, et les rattachant à l'idée adéquate de l'essence divine! Tous les commentateurs et critiques ont avoué cette contradiction; et tous, même les mieux disposés en sa faveur, ont déclaré ne pouvoir se l'expliquer, ni la faire disparaître [1]. Comment donc le vante-t-on comme le logicien le plus intrépide, et le penseur par excellence? Ne voudrait-on point dire le plus éhonté, et le plus dénué de tout sens moral?

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur le cynisme sans

[1] M. Saisset, Introd. aux œuvres de Spinosa; Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 6e et 7e leçons.



pudeur avec lequel cet effronté sophiste a nié la réalité du bien et du mal, non pas seulement moral, mais physique[1]. Tout est à sa place dans son système, et cela doit être, puisque tout est nécessaire; le mal n'est qu'un moindre bien, ou plutôt une privation de réalité ou de perfection plus grande, mais qui n'entraîne pas d'imperfection, et qui *n'est qu'un mode de la pensée qui se forme par la comparaison des choses*[2]. Le sens moral, le sens intime, la raison, et non pas le préjugé, comme le dit Spinosa, la voix de l'humanité tout entière plus puissante que ses sophismes ténébreux, en voilà plus qu'il ne faut pour reléguer une pareille prétention et le système qui lui sert de base avec les folies des cerveaux les plus délirants.

Toutefois, condescendant à la faiblesse du commerce des hommes, Spinosa a cependant défini le bien et le mal. Le bien, c'est l'utile ; le mal, c'est le nuisible, c'est-à-dire ce qui nous empêche d'acquérir un certain bien[3]. Nous ne répéterons pas ici tout ce que nous avons dit plus haut pour réfuter cette définition qui fait le fonds de la doctrine utilitaire. Tous les arguments que nous avons apportés contre Hobbes, retombent sur Spinosa[4]. Seulement nous ferons une question, non pas à Spinosa (il ne saurait y répondre avec impartialité), mais à nos lecteurs : ce qui est nuisible, ce qui nous empêché de nous procurer un certain bien, qui nous est utile, qui doit, par conséquent, concourir à notre perfection, d'après les principes de Spinosa, n'est-ce pas là véritablement un désordre, un mal? Eh bien ! n'est-ce pas là encore une nouvelle contradiction chez Spinosa, qui prétend que tout est à sa place, que le mal, même physique, n'est qu'une imagination? Il ne l'avouerait pas sans doute; mais je le demande au bon sens, à la raison, à la saine logique : la contradiction n'est-elle pas réelle?

Quoi qu'il en soit, Spinosa érige l'intérêt en loi universelle de tous les êtres intelligents; et l'intérêt, selon lui, consiste dans la conservation de leur être. L'homme, sans doute, est tenu de se conserver ; mais loin que ce soit là sa loi fondamentale et universelle, ce n'est, au contraire, qu'un des articles secondaires de sa loi. Et d'ailleurs, que l'intérêt consiste à nous conserver

[1] *Éthiq.*, part. 1re, append.
[2] Lettres 32 et 34.
[3] *Ethiq.*, part. 4e, définit. 1re et 2e.
[4] Voyez ci-dessus, chap. VIII, dans le tome XVI, p. 549.

et à nous perfectionner, ou qu'il consiste à s'assurer les jouissances de la vie, l'intérêt demeure toujours l'intérêt; c'est-à-dire un motif personnel, intéressé, égoïste, qui n'a aucune supériorité sur personne et qui ne peut s'imposer comme une loi morale à l'activité de qui que ce soit. L'intérêt, comme l'instinct, peut être une loi naturelle, faisant partie de notre constitution, que nous suivons instinctivement, mais que nous pouvons aussi ne pas suivre, et qui ressemble à peu près en tout à ces lois physiques qui président à l'organisation et à la conservation des corps. Mais ce n'est pas seulement ainsi que Spinosa l'entend, il veut en faire une loi morale, et c'est ce qui ne se peut faire sans détruire toute morale, toute obligation, toute vertu.

Et voyez quelles sont les conséquences d'une pareille doctrine. Si l'intérêt est notre loi, et si l'intérêt consiste à nous conserver, donc c'est un *devoir* pour nous de nous conserver en tant que nous avons des désirs, et en tant que nous sommes raisonnables; donc c'est une *loi* pour nous, un *devoir* de suivre nos désirs, et de cultiver notre science; et la morale n'est plus que le cyrénaïsme, n'est plus une logique. Les désirs, les appétits sont tout aussi légitimes que la raison [1]; et pourquoi Spinosa nous invite-t-il à nous élever au-dessus de cette sphère inférieure des appétits et des passions, pour contempler les idées adéquates et l'essence infinie de l'Etre parfait? Est-ce bien logique? Spinosa ne manquera pas de dire que la vie raisonnable est plus parfaite; mais dans ce système le moins parfait est aussi légitime que le plus parfait, il est également à sa place, il est également bon, également nécessaire; pourquoi alors faire une loi de ce qui n'est ni plus légitime, ni plus conforme à l'ordre et aux lois éternelles? La conséquence est qu'il ne faut pas plus sacrifier les passions à la raison que la raison aux passions; et Spinosa n'a pas pu poser une autre règle sans tomber dans une inconséquence grossière et une contradiction flagrante.

Spinosa ne connaissait pas le problème plus moderne de la règle morale, ou du principe d'appréciation des actions humaines. Cependant, comme il est si naturel de se préoccuper de ce principe, il a quelquefois parlé de l'intérêt comme d'une règle : « Agir absolument par vertu, dit-il [2], ce n'est autre chose

[1] Il le dit lui-même, ainsi qu'on l'a vu. *Traité Théol. pol.*, ch. 16 et 19. *Ethiq.*, part. 4e, prop. 37, schol. 2 et append., ch. 8.

[2] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 24.



» que suivre la raison dans nos actions, dans notre vie, dans la » conservation de notre être, et tout cela *d'après la règle de l'intérêt propre.* » Et ailleurs : « On juge qu'une chose est bonne » par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, » le désir [1]. »

Cette prétention de vouloir ériger l'appétit, ou, si l'on veut, l'intérêt en règle morale, est la prétention la plus frivole et la plus insoutenable qu'il soit possible de concevoir. L'appétit ou l'instinct peut bien nous montrer ce qui peut nous procurer quelque plaisir, quelque jouissance, ce qui peut nous être bon, mais d'une bonté sensible et non morale; il ne peut nous faire reconnaître ce qui est honnête, juste, vertueux. Spinosa en identifiant ce plaisir et cette joie avec notre perfection et notre bien, n'a pas changé la conscience humaine et le sens moral; il a fait du *bien* le *bon*, mais il a chassé de sa morale la vertu et l'honnête; il a fait, sous le nom de morale, un *art de jouir!*

Du reste, nous avons vu que ce n'est pas à un fait si changeant, si variable, si relatif, si personnel, si dénué de toute autorité, de tout caractère obligatoire et moral, si contradictoire enfin, que l'on peut demander de nous faire reconnaître ce qu'il y a de moins changeant, de moins relatif, de moins personnel, de plus obligatoire, de plus fixe sur la terre, le bien et le mal. Que ceux qui n'ont aucun souci de suivre la raison et de rencontrer le vrai, suivent une pareille règle, s'ils le veulent; pour nous, il est clair qu'une théorie qui la prend pour base ne peut aboutir qu'à des conséquences désastreuses et des contradictions manifestes.

Spinosa aurait à répondre que la raison doit régler l'appétit, qu'il y a des désirs qui naissent de la raison, et que ce sont ceux-là qu'il faut suivre; que l'intérêt réglé par la raison, loin d'être variable et relatif, est absolu et fixe, qu'il n'y a point d'intérêt opposé entre des hommes qui vivent selon la raison, mais qu'au contraire plus chaque homme cherche son utilité propre, plus les hommes se sont utiles les uns aux autres [2]. Tout cela suppose que la raison peut être un garant de stabilité, une règle fixe ou une loi stable. Voyons :

La Raison peut-elle être une règle fixe qui nous fasse discerner avec sécurité le bien et le mal, qui nous conduise infail-

[1] *Ethiq.*, part. 3e, prop. 9, schol.

[2] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 33, 34, 35 et ses deux corollaires, et *passim.*



liblement à notre fin? Non, certes; et il faudrait n'avoir aucune connaissance de tous les égarements des hommes, et de toutes les contradictions des philosophes, pour oser le prétendre. Après tous ces débats sans terme, toutes ces discussions sans cesse renaissantes et toujours au nom de la Raison, il faudrait être aveugle pour en faire une règle fixe, sûre, immuable. Je sais bien qu'il faut distinguer la Raison de tout ce qu'il a plu aux philosophes de nous donner en son nom; je connais toutes les élucubrations philosophiques sur la Raison impersonnelle et absolue; mais que signifient ces abstractions philosophiques, quand il s'agit de la réalité? Où cette Raison absolue et impersonnelle, sans défaillance et sans illusions, rend-elle ses oracles? Où peut-on la consulter? Si vous m'indiquez le lieu où je pourrai connaître ses décisions souveraines, je me rends et je l'accepte pour guide. Mais c'est en vain; cette droite Raison s'appelle toujours d'un *nom* qui n'est ni impersonnel, ni absolu; c'est Kant, Descartes, Spinosa, Leibnitz, Hégel, et si vous voulez, M. Cousin. Ce sont toujours des hommes et point la Raison. C'est là le cas de répéter ces paroles de Rousseau : « Pourquoi toujours des hommes entre elle et moi? » La Raison est donc toujours personnelle dans le fait, parce qu'elle ne rend ses oracles que par l'intermédiaire de telle Raison particulière, à laquelle elle n'a pas plus parlé qu'à moi, et qui n'a aucun signe pour prouver sa mission. La Raison a donc besoin d'une règle, loin d'être une règle elle-même.

Sera-t-elle plutôt une loi morale? Pas davantage; car dans un cas comme dans l'autre, elle doit être fixe, certaine, claire, à la portée de toutes les intelligences, supérieure à l'homme, obligatoire enfin. Or, elle n'est rien de tout cela. En fait, elle n'est point fixe; elle ne parle point de la même manière à tous les esprits; elle n'est point certaine, puisqu'ici elle affirme ce qu'elle dément là; elle n'est point claire, puisque personne n'est d'accord sur ses prescriptions; elle exige des conditions de réflexion et d'étude hors de la portée du vulgaire; partie de l'homme, elle participe à sa condition humble et misérable, et ne s'élève point au-dessus de lui : tout cela ne concourt pas à la rendre obligatoire.

Et comment le serait-elle? Tout ce qui serait raisonnable serait donc une obligation pour l'homme; le vrai serait le bien et réciproquement; et il faudrait en venir à cette opinion de Wollaston que le mal est le mensonge et le bien la

vérité; que toute action opposée à la vérité, à l'essence et aux rapports essentiels des choses, serait un mal, et que celui qui traiterait un vase de porcelaine comme un vase d'argent, serait coupable comme celui qui tue de sang-froid son prochain. Quel est celui qui voudrait faire de la géométrie et des mathématiques un code de morale? Voilà pourtant la conséquence d'un pareil système. Car à quel point s'arrêter? Pourquoi telle vérité est-elle obligatoire et non telle autre? Pourquoi l'ériger en règle de conduite et non celle-là? Il faut demander une règle différente de la raison ou accepter franchement l'équation du vrai quel qu'il soit et du bien, et, qui plus est, du devoir. Qui le voudrait? Nous ne faisons que glisser sur ces hauteurs : nous avons hâte d'en finir avec Spinosa; du reste nous aurons occasion d'y revenir plus tard, et alors nous pourrons réfuter plus en grand cette opinion.

Il n'est pas besoin de faire remarquer l'obscurité de Spinosa sur la loi et la règle de l'homme. Il a été facile de remarquer qu'il n'a point précisé le rôle qu'il faisait jouer dans son système moral à l'intérêt et à la raison : de là la nécessité de faire différentes hypothèses, qui ne sont pas plus probables les unes que les autres, et qui allongent toujours un travail au delà de ses justes limites.

Il serait superflu de nous arrêter longtemps à faire remarquer à nos lecteurs l'absence de sanction dans la morale de Spinosa. On sent ce qu'est une loi morale sans sanction : « Philosophe, tes lois morales sont fort belles; mais montre-m'en de grâce la sanction, » disait Rousseau, dans un de ses moments de bon sens si frappants et si éloquents qui rendaient ses égarements un problème insoluble, si l'on ne savait la force des préjugés et des passions, et la loi éternelle qui punit l'orgueilleux et le sophiste : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Qu'est-ce que la sanction de Spinosa? Une sanction naturelle, qui n'a aucun pouvoir sur les hommes, qui n'empêche rien, qui serait, au contraire, le suprême bonheur du libertin et de l'impie. *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur.* Etouffons, diraient-ils, étouffons en nous les idées adéquates qui seules peuvent rendre notre âme immortelle; ensevelissons-nous dans les affections des sens et nous n'aurons plus de châtiments à redouter, car notre âme mourra! Voilà, en effet, le désir de ceux qui se livrent à leurs passions. Et où a-t-on jamais vu un homme, tout en redoutant la mort,

mais la sachant inévitable, qui se soit fait un objet de frayeur, une punition, de la pensée que son âme périrait peut-être avec le corps ?

Et puisque nous sommes sur ce chapitre, pouvons-nous laisser passer, sans la signaler, l'absurdité monstrueuse imaginée par Spinosa pour expliquer l'immortalité de l'âme. Suivant lui, l'âme est non-seulement immortelle, mais éternelle [1]. Comment donc le corps ne l'est-il pas aussi? Comment a-t-il commencé? Comment mourra-t-il ? Car, ne l'oublions pas, *l'âme n'est que l'idée du corps* [2]. Et si le corps a commencé, et s'il doit finir, comment l'âme est-elle éternelle, et comment ne finira-t-elle point? Car non-seulement l'imagination et la mémoire disparaissent avec le corps [3], mais c'est son *existence présente elle-même qui est détruite* aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence du corps [4]. Spinosa dira qu'il ne parle que de l'existence présente, c'est-à-dire pendant la durée du corps; mais quelle autre existence l'âme humaine peut-elle retenir, puisqu'elle n'est qu'une idée du corps? Et le corps n'est-il pas un mode éternel de l'étendue divine correspondant à un mode éternel de la pensée de Dieu? L'âme ne le conçoit-elle pas aussi sous le caractère d'éternité [5]. Comment donc peut-il périr? Et s'il périt, comment l'âme peut-elle conserver l'idée du corps qui la constitue et qui ne la constitue qu'en tant qu'il existe un acte [6], puisqu'elle ne peut imaginer ni se souvenir sans le corps? Voilà encore une de ces contradictions énormes qui ont fait le tourment de tous les commentateurs de Spinosa. Je ne parle pas des injures sans nombre faites au sens commun et à la conscience : on n'en finirait pas.

Je ne dirai rien de l'état de nature; je renvoie à ce qui en a été dit à l'article de Hobbes. Je dirai seulement un mot de la justification de l'appétit sur laquelle il a appuyé ici d'une façon spéciale et ce n'est pas encore pour le réfuter; le sens moral de nos lecteurs suffira pour le repousser et le flétrir comme il le mérite; mais pour signaler une nouvelle contradiction de Spinosa. Nous avons vu qu'il devait légitimer l'ap-

[1] *Ethiq.*, part. 5e, prop. 23, schol.; prop. 34, schol.
[2] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 11, 12, 13.
[3] *Éthiq.*, part. 2e, prop. 17, schol., et part. 5, prop. 21.
[4] *Éthiq.*, part. 3e, prop. 11, schol.
[5] *Éthiq.*, part. 5e, prop. 29.
[6] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 11.

pétit comme la raison, s'il voulait être conséquent à son système, et il l'a fait. Mais il a passé condamnation plus loin sur tout ce qui nous empêche de comprendre et d'arriver à l'intelligence des choses [1]. Et qu'est-ce qui nous éloigne le plus des idées claires et adéquates que les passions, l'appétit et les affections extérieures et sensibles, qui ne nous donnent que des idées mutilées et confuses? C'est donc condamner l'appétit après l'avoir justifié; c'est, en d'autres termes, une flagrante contradiction.

Nous passerons encore sous silence son droit politique, identique, à une très-légère différence près, à celui de Hobbes. Nous ferons seulement remarquer le caractère éminemment despotique de sa théorie, et nous demanderons ensuite quelle bonne foi il y a à nous représenter Spinosa, comme l'ami sincère de la liberté. Spinosa ami de la liberté! Pour lui je n'en doute pas; pour les autres, c'est tout différent. Mais, dit-on, il a montré partout des sympathies pour le régime républicain. Eh bien! est-ce qu'il n'y a de liberté que sous la république? Est-on assez peu au fait des événements de ce monde pour oser soutenir une pareille prétention? La république n'est qu'un nom et qu'une forme; la liberté ne consiste pas seulement dans les formes. Il n'accorde aux sujets d'autre droit que celui d'une *obéissance passive et aveugle, même aux ordres les plus absurdes;* il leur refuse la plus sacrée de toutes les libertés, la liberté de la conscience, ce qu'il y a de plus inviolable au monde; et il demande la liberté de penser, de parler et d'écrire! La conscience et la religion sont-elles donc des choses méprisables en comparaison des utopies des philosophes? Lui, *rationaliste* absolu, qui refuse de se soumettre à la volonté de Dieu, il veut que tout homme se soumette à un décret qui fera une religion nouvelle, tantôt reconnaîtra Dieu, tantôt le reniera!

En revanche la société ou le souverain ne manque pas de droits, puisqu'il lui accorde le droit de refuser d'obéir à Dieu même, manifestant clairement sa volonté. Je dis *le droit;* car, dit Spinosa, aucun droit, soit civil, naturel, ne s'y oppose. Voilà donc la souveraineté de la terre l'égale du souverain des cieux; elle lui est même en quelque façon supérieure, parce que Dieu est forcé de faire *enregistrer au parlement* ses volontés,

[1] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 27.

avant qu'elles soient obligatoires pour les citoyens, puisque la religion n'a force de loi que par le décret du souverain. Hâtons-nous de tirer le rideau sur ces horreurs qu'il suffit de signaler pour les réfuter.

Vient enfin la morale philosophique de Spinosa. Nous l'avons déjà réfutée, en montrant que la Raison ne peut être pour nous notre seule règle, ni notre unique loi. Toutefois, nous ferons encore remarquer que, de l'aveu de Spinosa lui-même, elle ne saurait être obligatoire, puisque l'appétit est tout aussi légitime que la Raison qui n'est préférable qu'à cause de sa plus grande et plus réelle utilité.

Le but de cette morale toute logique, c'est de nous faire arriver à la connaissance adéquate de Dieu, qui est notre souveraine félicité, et notre parfait repos. Le but est grand, noble, sublime, digne de Dieu et de nous; mais Spinosa a-t-il bien réfléchi à toutes les contradictions auxquelles le condamne ce point de sa théorie. D'abord, n'est-ce point une contradiction révoltante de refuser à l'homme la connaissance de ce qui est le plus près de lui, de ce qui est lui-même, de son âme et de son corps, pour venir ensuite lui donner la *connaissance adéquate* de l'essence de Dieu? L'âme ne connaît pas son corps, qui est son essence, son objet immédiat, ce qui la constitue; elle ne se connaît pas elle-même adéquatement, puisqu'elle ne se connaît que par les affections du corps; elle ne se connaît d'une façon adéquate que par l'intuition intérieure, c'est-à-dire par la connaissance intuitive de l'essence divine [1]! Et l'âme si bornée a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu! Qui expliquera un tel mystère, ou plutôt une pareille contradiction? Ce ne sera pas la logique; et Spinosa invoquerait vainement ses démonstrations, car ou elles sont rigoureuses, et alors que devient un système qui engendre forcément de pareilles absurdités? ou elles sont illogiques (et c'est ce dont chacun peut se convaincre facilement [2]), et alors que penser du génie logique de Spinosa?

Quoi qu'il en soit, Spinosa fait de cette connaissance adéquate de l'éternelle et infinie essence de Dieu, notre suprême bonheur [3];

[1] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 19, 23, 28, 29 et son coroll., avec son scholie, et prop. 40, schol. 2, et enfin prop. 47 et 46.

[2] *Ethiq.*, part. 2e, prop. 45 et 46.

[3] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 28e.

Dieu est donc le suprême bien de notre raison. Rien de plus vrai, sans doute; mais Spinosa est mal à l'aise avec la vérité; il est hors de son élément, si je puis parler ainsi; aussi ne tarde-t-il pas longtemps à nier ce qu'il vient d'affirmer. Dans la proposition suivante, il établit qu'il est « absolument impossible » qu'une chose nous soit bonne ou mauvaise si elle n'a avec » nous rien de commun [1]. » N'est-ce pas là nier que Dieu puisse être pour nous cause de bonheur et de joie? Dira-t-il, pour éviter cette nouvelle contradiction, qu'il n'a parlé que des objets individuels, et que Dieu étant le support, la substance de toutes les modifications et de tout ce qui est, Dieu est un *objet commun* général? Dira-t-il que Dieu a avec nous quelque chose de commun? Il l'a prétendu dans sa seconde lettre à Oldenburgh, en invoquant sa définition de Dieu, où il prétend que Dieu est « l'Etre » constitué par une infinité d'attributs infinis ou parfaits chacun » dans son genre [2]. » Mais que signifie cela, sinon que nous sommes un composé de deux modes de Dieu, et que Dieu est la substance? Or, je le demande, s'il est vrai qu'il y a un rapport de dépendance entre le mode et sa substance, qu'y a-t-il entre eux de commun?

Notons encore à la hâte cette détestable doctrine de l'inamissibilité de l'amour de Dieu développée à la fin de l'*Ethique*, et dont les conséquences seraient la justification de toutes les actions des hommes qui prétendraient le posséder. Spinosa, en ne le réservant pas pour une autre vie, en le donnant, au contraire, comme but aux actions humaines, et comme le couronnement et la suite nécessaire de sa morale, puisque la connaissance du troisième genre peut exister ici-bas, et qu'elle produit nécessairement l'amour intellectuel [3], Spinosa a mérité qu'on signale ces conséquences, et qu'on l'en rende responsable aux yeux de la logique et de la morale outragées.

Ici finit la critique rapide, quoique déjà bien longue, que nous devions faire de la théorie de Spinosa. Nous avons surtout signalé les contradictions principales qui s'y rencontrent, pour donner un échantillon de la rigueur de ce terrible logicien. Nous ne les avons pas signalées toutes; il faudrait pour cela des volumes. Ce que nous en avons dit suffira, nous le croyons, pour donner de son génie une juste idée.

[1] *Ethiq.*, part. 4e, prop. 29.

[2] Lettre 4 et *Ethiq.*, part. 1re, défin. 6.

[3] *Ethiq.*, part. 5e, prop. 32 et son coroll.

CHAPITRE XIV.

RÉFLEXIONS SUR LES THÉORIES PRÉCÉDENTES.

Les systèmes que nous venons de passer en revue n'ont été professés par aucun philosophe catholique; ils ont eu constamment pour défenseurs des Rationalistes, c'est-à-dire des hommes qui faisaient profession de ne suivre que les lumières de leur raison, et de penser en dehors de la vérité révélée. Ce seul fait nous explique leurs égarements et leurs théories funestes. Les philosophes critiques en trouveraient la cause dans la méthode qu'ils ont suivie, dans la philosophie qu'ils ont professée, dans la profession à laquelle ils se sont consacrés; ils nous diraient que Hobbes était sensualiste, Spinosa cartésien, Bentham légiste; mais, pour nous, nous dirons pour toute explication, qu'ils étaient Rationalistes : un sensualiste, un cartésien, un légiste catholique, fidèles aux enseignements de la révélation, n'aurait jamais écrit les monstruosités que nous ont léguées ces écrivains. Le mépris de la révélation est la vraie, la principale cause; toute autre cause n'est qu'une cause secondaire et subordonnée. Le respect de l'enseignement révélé eût arrêté et détruit toute autre cause d'erreur aussi grave, ou bien eût retenu le philosophe engagé dans la voie de conséquences si affreuses. En voilà assez sur les causes de ces systèmes; nous aurons, du reste, occasion de faire ressortir la vérité de notre assertion dans la suite de ces remarques.

Nous croyons avoir fait assez sentir par la critique abrégée, mais précise, que nous avons faite de chacun de ces systèmes, l'erreur, l'insuffisance et l'absurdité qui les caractérisent. Il ne sera pas inutile, toutefois, de faire quelques observations pour signaler le point de vue du problème moral qu'ils ont envisagé et spécialement étudié, et pour faire remarquer les autres faces du problème qui ont été négligées et omises.

Hobbes, d'abord, n'a étudié spécialement aucune des faces du problème des fondements de la morale, quoiqu'il ait été amené souvent à l'examiner. Il s'est fait le chercheur, et, selon lui, l'historien des droits de l'homme, du citoyen et du souverain; il a supposé et nié tour à tour le droit naturel, et, par suite nécessaire, la morale; il a restreint l'obligation et le devoir dans

les limites du droit positif, et trouvé le principe de l'une et de l'autre dans la puissance et la volonté du souverain; la raison de cette obligation, il l'a placée dans l'utilité, et la distinction du bien et du mal, ainsi que la règle morale, dans la loi positive. Il a donc, en réalité, supprimé le problème, en le transportant sur le terrain du droit pósitif, tandis qu'il s'agissait du droit naturel de l'homme, de la morale. Ses décisions en dehors des données laissent donc la question intacte, et rien n'autorise, ou plutôt tout s'oppose à ce qu'on les transporte à la question qui nous occupe, dont son système est une négation totale.

Bentham, dont les principes au fond, sont identiques à ceux de Hobbes, suppose plutôt qu'il n'établit le système dont il n'a développé qu'une des faces. Il identifie d'un trait de plume le bien et l'utile; et dans sa recherche de la méthode à suivre pour calculer les divers degrés d'utilité des actions, il n'a en vue que le principe d'appréciation qu'il convient de prendre pour critérium, que la règle morale pour les juger. C'est pis que de l'empirisme, c'est du sensualisme, c'est la sensation réduite en calcul. Il suppose que le bien et le mal seront infailliblement donnés par son critérium; mais il ne prend même pas la peine de prouver que toute action nous serait indifférente, et, par conséquent, jugée comme telle, si elle n'avait la propriété d'exciter notre sensibilité, et de nous faire éprouver du plaisir et de la douleur; à plus forte raison ne se demande-t-il pas si les choses sont en elles-mêmes ce que notre sensibilité nous porte à les croire et à les juger. Maintenant qu'on n'aille pas lui demander quel est le fondement de la distinction du bien et du mal, le principe de l'obligation, et quelle est sa raison : toutes ces questions, il ne se doute même pas qu'elles puissent être jamais soulevées. Il s'est confiné dans la question de la règle morale, n'a vu, n'a compris qu'elle, et encore il ne l'a vue que des yeux du légiste, c'est-à-dire qu'au point de vue du droit positif. Faut-il s'étonner qu'il ait transporté à la morale la règle de la législation?

Quant à Spinosa, nous avons peu de chose à dire. Nous avons vu que pour lui, moins encore que pour Hobbes, existait le problème moral; qu'il l'a déclaré une absurdité, le produit, l'illusion de l'imagination et du préjugé, des idées vagues et confuses qui ballotent le vulgaire. Il a donc été forcé de se confiner dans l'explication toute nue des idées représentées par les mots *bien* et *mal;* c'était, par une autre voie, retomber dans la question

du principe d'appréciation de nos actes, mais en cherchant leur utilité ou leur *nuisibilité*.

On le voit, dans tous ces systèmes, le problème moral est ou nié, ou déplacé, ou mutilé; il n'est pas étonnant, dès lors, que tous ces philosophes soient tombés dans les plus déplorables écarts. Et comment en serait-il autrement quand on abjure les hautes notions que la Révélation nous a données du droit et du devoir? Voyez, en effet, quelles altérations ces notions sublimes ont subies dans les écrits de ces philosophes! L'enseignement divin nous donne le devoir comme la conséquence d'un *commandement* d'un être supérieur, à un être non pas seulement *inférieur*, mais *dépendant* du législateur, mais son *sujet*, mais sa *créature*, puisqu'il ne tient l'être que de lui. On voit de suite la nécessité de se soumettre à cette obligation, puisque ce législateur est le *maître* de sa créature, et a droit d'en agir avec elle selon qu'il lui plaît, pourvu qu'il se conforme aux règles que lui impose sa justice souveraine. Dans nos philosophes, il n'est question ni de commandement, ni d'être supérieur ayant le droit de commander, ou, s'il en est question, c'est après avoir dépouillé ce législateur, tout humain, non-seulement de tout prestige, mais de tout droit, puisqu'ils n'en font qu'une nécessité plus ou moins indispensable, plus ou moins respectable, c'est-à-dire un pur *fait*, et non un *droit*. Pourquoi obéir? Quand on leur fait cette question, on ne tarde pas à s'apercevoir que l'édifice ne porte sur rien, comme la tortue de ces Indiens qui porte à la fois et le monde et l'éléphant qui le soutient. L'utilité, le bonheur, sont des faits tout humains qui ne peuvent engendrer quelque chose de supérieur à l'humanité, comme le droit et le devoir.

D'après ces notions sublimes que la foi nous donne de la loi, il est facile de s'expliquer les distinctions si importantes de ce qui est *commandé, conseillé, permis, défendu;* distinctions consacrées par le bon sens des nations et de l'humanité, et que l'on ne saurait rejeter sans se mettre à tout jamais au ban de la raison. Pour avoir rejeté la Révélation, nos philosophes se voient dans l'impossibilité absolue de les expliquer, et dans la nécessité absolue aussi, de les rejeter de leurs théories, sous peine d'une contradiction flagrante. De là nécessairement un excès de sévérité, ou un excès de douceur et de relâchement; de là nécessairement le bien obligatoire de soi, l'utile obligatoire

de soi, ou pas de devoir, ce qui crée pour l'homme un fardeau insupportable; de là aussi le mal, le nuisible, défendu par cela seul qu'il est nuisible, et nous voilà précipités à tire-d'aile dans le ridicule et dans l'absurde. La douleur sera un péché comme le plaisir, ou, si l'on aime mieux, le bonheur un devoir. Et comme le bien est toujours bien, il sera toujours obligatoire, toujours et à chaque instant, ou pour me servir d'une expression théologique : *semper et pro semper*. Et comme le mal est toujours mal, quel qu'il soit, physique, intellectuel et moral, il devra toujours être évité sous quelque forme qu'il se présente. Il n'y aura rien de *permis*, rien de *conseillé;* tout sera *commandé* ou *défendu*, et il n'est pas une action, pas un mouvement, pas un souffle, qui ne tombe dans cette double catégorie et ne soit l'objet d'un devoir. Ainsi l'homme est pressé de toutes parts et à chaque instant dans les liens du devoir, comme dans les serres de fer d'un inexorable vautour.

Toutefois, il faut convenir que ces systèmes ont saisi avec une grande sagacité, malgré leur mutilation du problème moral, le rapport intime qui unit les idées de *bien* et de *mal*, avec celles d'*utile* et de *nuisible;* mais ici encore l'oubli de la Révélation les a précipités dans les plus fatales erreurs. Ainsi tous ont vu que la fin des actes humains est le bonheur de l'homme, la satisfaction des tendances de sa nature et des désirs qui en sont la suite légitime; ils ont parfaitement retrouvé dans la nature humaine les faits qui confirment cette destination et rigoureusement démontré que la loi qui nous régit ne peut être en opposition véritable avec notre réelle utilité. Mais arrivés à la conclusion, ayant rejeté le fil sauveur de la Révélation, qui seul pouvait les conduire à l'issue de ce labyrinthe, pour suivre leur raison pâle et vacillante, ils ont tourné le dos à la vérité, et pris pour sa lumière les fausses lueurs et les factices clartés du mensonge et de l'erreur. De là cette consécration de l'intérêt matériel ou intellectuel, cette glorification des appétits et des désirs les plus dénués de moralité et même les plus brutaux, que la raison humaine ne peut envisager qu'avec dégoût après les avoir enfantées, et qu'elle fuit, comme ces immondices que l'on dérobe aux regards.

Le fait est que, si la fin suprême des actions humaines est Dieu lui-même, leur fin secondaire et concomitante est le bon-

heur, le bien-être de l'homme, sa félicité ou la satisfaction de ses facultés morales, intellectuelles et sensibles ; et que cependant tout plaisir, toute satisfaction, tout bien-être, tout intérêt même, ne sauraient être légitimes. Le bien-être, la félicité doit s'accorder avec le devoir ; mais cet accord ne peut exister qu'avec et par la Révélation. Tous ceux qui ont voulu, en dehors des données de l'enseignement divin, régler les rapports du *bien* et du *bon*, du bien *moral* et du bien *sensible*, du devoir et du bien-être, se sont égarés dans leurs spéculations, et ont fait des chutes déplorables. Ils ont été, en effet, forcés d'opter entre ces deux extrêmes : déclarer, d'un côté, comme Bentham, tout plaisir bon et légitime en soi, à moins qu'une loi positive ne l'ait interdit, et alors plus de devoir ; ou bien le flétrir absolument et déclarer souillée toute action dans laquelle entre le moindre motif intéressé, comme l'ont fait plusieurs éclectiques de nos jours. On ne peut échapper à ce dilemme que par une contradiction plus ou moins flagrante, plus ou moins déguisée, mais toujours réelle : le plaisir ou l'intérêt est toujours le même à quelque degré de l'échelle qu'on le considère : pourquoi et sur quel motif le diviser en deux classes, en bon et mauvais ?

Telles sont les conséquences où viennent forcément aboutir toutes les théories qui ne s'appuient pas sur l'unique fondement solide, la Révélation. Comment, en effet, résoudre cette antilogie forcée : l'homme est fait pour être heureux, pour voir ses facultés satisfaites ; et il ne lui est pas toujours permis de jouir, de satisfaire ses facultés ? ou cette autre : il y a des plaisirs permis et il y en a d'autres qui sont défendus ! Il n'y a que la chute originelle qui puisse résoudre un pareil problème et concilier ces faits autrement inconciliables. L'homme est fait pour être heureux, et même un sentiment secret, un pressentiment, un soupçon, une *anticipation* de la Raison, lui dit qu'il est fait pour un bonheur parfait, c'est-à-dire, qui doit satisfaire toutes ses tendances et toutes ses facultés. Il eût joui de ce bonheur pendant toute la durée de son existence, si une chute déplorable ne l'eût précipité dans le malheur, et n'eût, en dénaturant ses facultés naturelles et les portant vers des objets qu'il n'eût pas autrement désirés, créé pour lui une source intarissable de désirs désordonnés, qui, satisfaits ou comprimés, le troublent, l'agitent et le tourmentent sans cesse. Voilà ce qui nous explique ces plaisirs défendus et mauvais :

les désirs de l'homme se sont portés à des objets qu'il n'eût pas convoités; ils se sont multipliés et agrandis et ont formé un abîme que rien ne saurait combler. Hors de là, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'explication de ces jouissances permises et de ces plaisirs criminels.

Aussi, lisez les philosophes les plus habituellement lucides et rigoureux; vous sentez à l'instant le malaise de leur intelligence, vous sentez le fil se rompre dans vos mains et la chaîne du raisonnement se briser en tronçons isolés. C'est ce que l'on remarque surtout dans l'analyse que Jouffroy nous a laissée des faits moraux de la nature humaine[1]. On le voit abstraire l'idée morale du bien, de l'ordre sensible ou de la satisfaction des tendances de la nature de chaque être et ériger en bien absolu la satisfaction des tendances de tous les êtres ou l'ordre universel. C'est procurer la légitimité de cette satisfaction, c'est ne condamner que l'égoïsme ou la concentration de cette satisfaction dans les limites que lui assigne le moi. A chaque pas on se fait involontairement cette question : Mais, s'il est légitime de satisfaire les tendances de la nature, pourquoi donc en est-il de mauvaises? Jouffroy n'y répond pas ou plutôt il n'y répond qu'en préconisant la morale désintéressée. Et alors on se demande comment concilier sa préférence pour la morale désintéressée, avec l'origine qu'il assigne à l'*ordre universel*, fondement du bien moral.

Voilà quels sont les fruits de ce mépris ou de cet oubli des hauts enseignements de la Révélation. Aussitôt qu'on s'est enfermé dans ce nouveau cercle de Popilius, en refusant toute autre lumière que celle de la Raison, il faut de toute nécessité aboutir à ces conséquences désastreuses, ou se condamner forcément à déraisonner sur les questions les plus importantes, ou à ignorer les choses les plus simples et à la portée de l'enfant élevé et formé par l'enseignement révélé. C'est là la cause principale des erreurs déplorables des philosophes dont nous venons d'étudier les systèmes. Ils ont voulu ne suivre que la Raison, et, plus conséquents que Jouffroy et les éclectiques, plus profonds que Smith et les Ecossais, ils ont dit : le bien, c'est l'utile; le plaisir, le bien-être est légitime, toujours légitime, parce que l'homme a été fait pour être heureux, pour jouir. Et la conséquence est logique, rigoureuse, forcée, pour

[1] *Cours de droit naturel*, 1re, 2e et 3e leçons.

quiconque ne reconnaît pas ou ne suit pas la Révélation, pour quiconque veut expliquer ces fondements de la morale en dehors du dogme de la chute originelle.

L'abbé A. BIDARD.

État des Colonies.

VOYAGE
De France à la Guadeloupe
OU
JOURNAL D'UN MISSIONNAIRE
SUR L'ÉTAT DE CETTE COLONIE,

Par l'abbé ALPHONSE CORDIER,
Aumônier des prisons de la Basse-Terre (Guadeloupe).

III[1].

Il y a en outre à la Basse-Terre un hôpital militaire et un hospice civil. Le premier, desservi par des religieuses de Saint-Paul, de Chartres, est situé sur l'emplacement de l'ancienne infirmerie des Frères de la Charité; c'est un fort bel établissement, parfaitement bien entretenu et qui ne le cède en rien aux hôpitaux de Paris, tant pour la propreté que pour les soins accordés aux malades. On ne peut pas dire la même chose de l'hospice civil qui, ne comptant encore que *quatre ans* d'existence et devant sa fondation à une pauvre femme de couleur qui l'administre en compagnie d'une bonne et pieuse négresse, a besoin d'être agrandi, assaini et secouru. Les lits sont à l'avenant du local, c'est-à-dire, durs, malpropres et trop rapprochés les uns des autres. La commune vient d'adopter cet hospice et a déjà voté des fonds pour l'achat d'un nouveau terrain, où elle se propose de faire construire un bâtiment convenable. L'histoire de la fondation de l'Hôtel-Dieu naissant est trop touchante pour que je n'en dise pas ici quelques mots.

C'était le 2 avril 1849, jour de la saint François de Paule. Une humble femme de couleur, nommée *Eliette*, traversant le cours de la Basse-Terre, rencontra un pauvre nègre couché au pied d'un arbre et dévoré par les ardeurs d'une fièvre maligne. Cet

[1] Voir le 2e article au numéro précédent, ci-dessus, p. 137.

homme, affranchi récemment par la loi, était abandonné de tout le monde. La Basse-Terre, qui n'avait pas eu besoin d'hospice civil sous le régime de l'esclavage, n'avait pas encore songé à en créer un; de sorte que ses pauvres, promus depuis peu à la dignité de *citoyens français*, se voyaient réduits à la dure nécessité d'agoniser et de mourir sur le pavé des rues, si, privés de domicile, ils n'avaient aucun ami pour les recueillir. Celui dont nous parlons était de ce nombre. Eliette s'arrête un instant devant lui, le considère avec compassion, se baisse pour interroger son pouls, puis, mue tout à coup par une idée sublime d'humanité, elle saisit le malade dans ses bras que la charité a rendus vigoureux, et le transporte chez elle aussi facilement qu'elle eût porté un enfant. Là elle lui dresse un lit avec l'aide d'une négresse qui applaudit à sa bonne action, et, fermant pour toujours la boutique où elle débitait du tabac, elle se constitue sœur infirmière. D'autres malades arrivèrent bientôt chez l'infatigable Eliette, et le premier hospice civil de la Basse-Terre fut fondé! Saint Vincent de Paul, à coup sûr, n'eût pas agi autrement que cette humble femme qui, comme lui, avait reçu du ciel *l'intelligence de l'indigent et du pauvre*. De tels faits honorent l'humanité et font la gloire de la ville qui en a été le témoin.

Je ne parlerai point du cimetière de la Basse-Terre qui est situé à un quart de lieue de la ville, sur le chemin du Baillif, dans un endroit nommé *le Fort-aux-Mousses*, mais je dirai un mot des prisons, autre cimetière où, au lieu de cadavres, on enterre des vivants.

La geôle de la Basse-Terre dont j'ai été nommé aumônier, le lendemain de mon arrivée dans le chef-lieu de la colonie, est composée de trois corps de bâtiments en pierre de taille et séparés les uns des autres. C'est la construction la plus solide et la plus originale de toute la ville. Chacun des trois corps de bâtiment dont je viens de parler, est surmonté d'une terrasse qui lui sert de toit et sur laquelle on peut se promener. Si ce n'était l'épaisseur des barreaux de fer qui grillent toutes leurs fenêtres à plein cintre, on dirait, à les voir de loin, assises à mi-flanc d'un coteau, quelques maisons de Smyrne ou de Jérusalem, tant leur architecture extérieure rappelle les maisons carrées et à plate-forme de l'Orient.

Mais ce n'est pas l'extérieur d'une prison qu'il faut considérer, c'est le dedans. Jamais lieu ne m'a paru plus triste,

plus sale et plus affreux que la geôle de la Basse-Terre. Construite seulement pour servir à la détention d'une cinquantaine de femmes, elle en renferme un bien plus grand nombre; et en outre, on y a entassé, presque pêle-mêle, une centaine d'hommes, prévenus de crimes, insolvables ou vagabonds. Ces malheureux, la plupart appartenant à la classe des *noirs*, sont écroués, trente par trente, dans des chambres étroites qui ne devraient en contenir qu'une quinzaine tout au plus. Ils couchent tous sur un lit de camp qui occupe la moitié de la chambre et dont chacun occupe une planche qui serait trop petite pour faire le fond d'un cercueil. Qu'on se figure tous ces corps humains, pressés les uns contre les autres, *grouillant*, durant la nuit, au milieu d'une atmosphère étouffante, fétide et malsaine; tous ces corps ruisselants de sueur, couverts parfois d'ulcères et de vermine; tous ces corps dont quelques haillons voilent à peine la nudité, et l'on aura une idée de toutes les souffrances physiques et morales de ces infortunés détenus! Les femmes et les enfants ne sont pas mieux logés que les hommes; c'est partout le même lit de camp, avec le même nombre d'individus. La moralité ne peut manquer d'être outragée et violée par une telle agglomération; la lèpre du vice impur se propage avec une rapidité effrayante aussi bien dans les chambrées que dans les cachots qui sont toujours pleins. J'ai déjà réclamé plusieurs fois auprès de l'administration des prisons; et l'on m'a toujours répondu : *Nous en gémissons comme vous, mais nous n'y pouvons rien; les détenus sont trop nombreux et la prison trop petite!...*

— Alors, de deux choses l'une : ou bien faites construire une autre geôle capable de contenir tous vos prisonniers, ou bien n'incarcérez pas, tous les jours, des enfants, des femmes, des vieillards dont le seul crime est d'avoir demandé l'aumône, perdu leur livret, ou refusé de payer l'impôt personnel. Il faut mettre au moins une muraille entre le vice et la pauvreté!

— Pour construire, il faut de l'argent; et nous n'en avons pas.

— Demandez-en à la métropole.

— Elle refuse d'en donner.

— Tant pis, elle a tort. Eh bien? puisque votre maison de détention est trop petite, dites à vos gendarmes de n'arrêter que les criminels et de laisser en paix les mendiants.

— La loi défend le vagabondage, nous devons faire respecter la loi.

— Cette loi est une loi de police locale; mais il y en a une autre plus sacrée que celle-ci; une autre qui a été portée par Dieu lui-même et qui dit : *Tu n'outrageras point la nature.* Or de deux maux inévitables c'est toujours le moindre qu'il faut choisir. *Et nunc intelligite... qui judicatis terram!*

Néanmoins je dois avouer que j'ai trouvé dans les administrateurs de la geôle la meilleure volonté du monde et qu'ils m'ont accordé avec empressement tout ce que je leur ai demandé pour le service du culte.

La chapelle de la geôle est une petite chambre, donnant sur un escalier. On se doute bien qu'elle ne peut pas contenir tous mes paroissiens; mais malgré sa petitesse, j'y réunis, le dimanche et le jeudi, un assez bon nombre de prisonniers auxquels je fais le catéchisme. J'agrandis mon église, en ouvrant ses deux portes et en faisant une nef des marches de l'escalier. Ces pauvres gens, précipités dans le vice par l'ignorance ou l'oubli de Dieu, écoutent avec avidité sa parole. Ils sont presque tous d'anciens esclaves que l'abus des liqueurs alcooliques avait abrutis. L'extrême sobriété de leur régime actuel, jointe aux idées religieuses qui commencent à pénétrer dans leur cœur, les a rendus déjà meilleurs. Un bon nombre d'entre eux s'est approché du tribunal de la pénitence et j'en ai compté environ 80 qui se confessaient pour la première fois de leur vie. J'ai même eu la consolation d'en baptiser un qui avait atteint sa 45e année. La plupart n'ont pas encore fait leur première communion : c'est qu'ils appartenaient à des maîtres qui eux-mêmes n'avaient aucune religion. Il est vrai que quelques maîtres, chrétiens pratiquants, faisaient une noble exception à l'impiété des autres, mais c'était le petit nombre; et la grande pluralité des esclaves se trouvait, en réalité, dans l'esclavage de l'ignorance et de la corruption, dans l'esclavage du péché, dans l'esclavage de l'âme, qui est mille fois pire que celui du corps! Assurément la bonne foi de Louis XIII avait été surprise lorsque les colons d'Amérique lui firent sanctionner l'esclavage et la traite des nègres, sous le spécieux prétexte qu'il valait mieux pour ces malheureux de vivre chrétiens et esclaves dans les colonies françaises que de demeurer libres et idolâtres dans les forêts de la Guinée.

Basse-Terre, 15 juillet 1853.

Savoir si tout *esclavage* est contraire au droit naturel, c'est une question qui regarde directement les philosophes moralistes. Mais comme les patriarches ont eu des esclaves et n'en sont point blâmés, que Moïse s'est borné à rendre plus douce la condition des esclaves, sans supprimer absolument la servitude; qu'elle a subsisté et subsiste encore sous le christianisme, les politiques incrédules de notre siècle ont déclamé à l'envi contre la religion, qui a permis ou toléré dans tous les temps cette infraction du droit naturel. Nous sommes donc forcés d'examiner si leurs plaintes sont fondées, et s'ils ont raisonné sur des principes solides.

Le premier besoin de l'homme est la vie et la subsistance. Si, pour se les procurer, il se trouve réduit à renoncer à sa liberté, nous ne croyons pas qu'il commette un crime. Si un maître ne peut, sans nuire grièvement à ses propres intérêts, lui assurer la vie, la subsistance, la protection, que sous condition d'un service perpétuel, nous ne voyons pas où est l'injustice de l'exiger, ni en quoi cette convention réciproque blesse le droit naturel.

Dans l'état des familles errantes et nomades, lorsqu'il n'y avait point encore de société civile établie, un serviteur ne pouvait changer de maître sans s'expatrier; un maître ne pouvait congédier ses esclaves sans ruiner sa famille. L'esclavage était donc une suite inévitable de la société domestique; mais il était adouci par les avantages de cette société. Un esclave pouvait être l'héritier de son maître qui n'avait pas d'enfants [1]. La liberté civile n'est devenue un bien que depuis qu'elle a été protégée par les lois, et que les moyens de subsistance se sont multipliés; avant cette époque, la liberté absolue était un mal pour tout homme qui n'avait pas une famille, des troupeaux, des serviteurs, des pâturages. Il serait absurde de soutenir que l'esclavage domestique était, pour lors, contraire au droit naturel. Nous ne blâmons donc point Abraham, ni les autres patriarches, d'avoir eu des esclaves; et nous ne pouvons pas douter qu'ils ne les aient traités avec toute l'humanité possible. Job proteste qu'il n'a jamais refusé de rendre justice à ses serviteurs et à ses servantes, lorsqu'ils la lui demandaient, parce qu'il a toujours craint le jugement de Dieu [2].

[1] Genèse, xv, 2. — [2] Job, xxxi, 13.

Moïse donna des lois aux Hébreux pour réunir ce peuple en société civile et nationale. On sait quel était alors le droit des gens dans l'état de guerre ; c'était de tout égorger. Lorsqu'on ôtait la liberté à un prisonnier, au lieu de lui ôter la vie, faisait-on un acte de cruauté? Si aujourd'hui nous étions en guerre avec une nation sauvage qui eût massacré tous nos prisonniers, nous croirions-nous obligés, par la loi naturelle, à lui renvoyer les siens? Si, au lieu de les égorger par représailles, on les réduisait à l'esclavage, auraient-ils le droit de se plaindre? Nous nous croirions obligés, sans doute, par les lois de l'humanité, à ne pas rendre leur condition insupportable, à l'adoucir, autant que pourrait le comporter leur naturel farouche : voilà ce que fit Moïse.

Placé à la tête d'une nation qui devait conquérir les terres, l'épée à la main, au milieu de peuples qui avaient des esclaves, dans un état de société où la liberté était nulle pour ceux qui n'avaient pas la propriété des terres, il ne pouvait supprimer absolument l'esclavage ; mais il fit des lois très-sages pour l'adoucir [1]. Nous soutenons que l'esclavage était moins dur chez les Juifs que chez toute autre nation connue ; il serait aisé d'en faire la comparaison. Qu'auraient fait de mieux, en pareil cas, nos philosophes, vengeurs des droits de l'humanité?.... Quand on veut disserter contre l'esclavage, il ne faut pas argumenter sur une idée de la liberté, telle que nous la connaissons aujourd'hui ; elle n'a existé nulle part dans le monde avant la naissance du Christianisme, et il est absurde de trouver mauvais que Moïse ne l'ait pas établie chez les Juifs, dans des siècles où l'état physique et moral du genre humain tout entier s'y opposait. Trouve-t-on, parmi les Juifs, aucun exemple de la barbarie avec laquelle les Grecs et les Romains, ces deux nations si éclairées et si polies, traitaient leurs esclaves?

A Athènes, les esclaves affranchis étaient encore appelés *citoyens bâtards*. Les Romains se seraient crus déshonorés, s'ils avaient mangé avec un esclave ; pour l'admettre à leur table, ils étaient obligés de l'affranchir.

Lorsque Jésus-Christ parut sur la terre, les droits de l'humanité n'étaient pas mieux connus qu'au siècle de Moïse. Les philosophes, au lieu de les éclaircir, les avaient rendus plus obscurs. Les Grecs avaient décidé que parmi les hommes, les

[1] *Exode*, XXI, 1 et suiv. — *Levit.*, XXV, 40, etc.

uns naissent pour la liberté et les autres pour l'esclavage; que tout était permis contre les Barbares, c'est-à-dire, contre tout homme qui n'était pas Grec; dans la seule ville d'Athènes, il y avait 400,000 esclaves pour 20,000 citoyens. A Rome, la condition des esclaves n'était guère différente de celle des bêtes de somme. On frissonne en lisant la manière dont ces malheureux étaient traités. Tel était le droit commun de toutes les nations dans les siècles de la philosophie païenne.

Si Jésus-Christ, par ses lois, avait attaqué de front ce droit prétendu, il aurait autorisé la résistance des empereurs et des autres souverains à l'Evangile; aujourd'hui, nos philosophes l'accuseraient d'avoir attenté au droit public de tous les peuples.

Le divin Législateur fit mieux; par ses maximes de charité, de douceur, de fraternité entre les hommes, il disposa les esprits à sentir que l'esclavage, tel qu'il était pour lors, blessait la loi naturelle. On voit, par la *Lettre* de saint Paul à *Philémon*, ce que dictait la morale évangélique sur ce point essentiel, et combien est éloquent le langage de l'humanité dans la bouche de la charité chrétienne, puisqu'un esclave baptisé acquérait le droit de fraternité avec son maître.

« Que chacun, dit saint Paul, demeure dans l'état dans lequel » il a été appelé à la foi. Etiez-vous esclaves? Ne vous en affligez » pas; mais si vous pouvez devenir libres, profitez de l'occasion[1]. » Après le baptême, il n'y a plus ni juif, ni gentil, ni maître, » ni esclave; vous êtes tous un seul corps en Jésus-Christ[2]. » Esclaves, obéissez à vos maîtres temporels avec crainte et » simplicité de cœur, comme servant Dieu et non les hommes... » Et vous, maîtres, traitez de même vos esclaves, en vous » souvenant que vous avez dans le ciel un Seigneur qui est votre » maître et le leur, et qu'il n'y a de sa part aucune acception de » personnes[3]. »

Cela n'a pas empêché un philosophe de nos jours d'écrire qu'il n'y a, dans l'Évangile, pas une seule parole qui rappelle le genre humain à la liberté primitive pour laquelle il semble né; qu'il n'est rien dit, dans le Nouveau Testament, de cet état d'opprobre et de peine auquel la moitié du genre humain

[1] *I Cor.*, VII, 20.
[2] *Galat.*, III, 27.
[3] *Ephes.*, VI, 5.

était condamnée ; que l'on ne trouve pas un mot, dans les écrits des Apôtres et des Pères de l'Église, pour changer des bêtes de somme en citoyens, comme on commença de le faire parmi nous vers le 13e siècle.

Probablement ce philosophe n'avait jamais lu le Nouveau Testament, puisqu'il ignorait les paroles de saint Paul, que nous venons de citer, et le nom de *frère* que Jésus-Christ donne à tous les hommes. A la vérité ce divin Maître n'a pas disserté sur le droit naturel comme les philosophes ; mais il l'a fait sentir, en nous rendant tous enfants de Dieu par le baptême. Les belles maximes de Sénèque et des autres stoïciens, sur l'humanité due aux esclaves, n'avaient rien opéré ; Jésus-Christ, en apprenant aux hommes que Dieu est le père de tous, a changé les idées et les mœurs des maîtres du monde.

En effet, Constantin, devenu chrétien, sentit la nécessité des affranchissements, pour repeupler un empire dévasté par des guerres continuelles, et il comprit en même temps que le don de la liberté serait plus précieux, lorsqu'il serait consacré par des motifs de religion ; il autorisa les affranchissements faits à l'église en présence de l'évêque ; mais cet usage subsistait déjà parmi les chrétiens, puisqu'il en est fait mention dans la lettre de saint Ignace à saint Polycarpe. Bientôt le baptême donna aux esclaves la liberté civile aussi bien que la liberté spirituelle des enfants de Dieu. Dès ce moment la législation fut occupée à modérer le pouvoir des maîtres sur les esclaves, et les églises devinrent un asile pour ceux d'entre ces malheureux qui étaient maltraités injustement par leurs maîtres. Les affranchissements *per vindictam*, ou par la *baguette du préteur*, ne se firent plus dans les temples des faux dieux, mais à l'église, au pied des autels, *in sacrosanctis ecclesiis*, et alors les affranchis et leur postérité étaient sous la protection de l'Eglise.

En recommandant l'humanité aux maîtres, l'Eglise respecta leurs droits ; les anciens canons défendent d'élever un esclave à la cléricature, ou de le recevoir dans un monastère sans le consentement de son maître. Malgré ces sages ménagements, la politique de Constantin a été blâmée par nos philosophes ; mais leur privilége est de ne jamais s'accorder avec eux-mêmes. Une des bonnes œuvres les plus communes parmi les chrétiens, fut de tirer leurs frères de la servitude et d'acheter leur liberté. Plusieurs poussèrent l'héroïsme de la charité jusqu'à se rendre eux-mêmes esclaves pour en délivrer d'autres ; saint Clément,

de Rome, nous l'apprend. Saint Paulin, de Nole, en est un exemple. Les évêques crurent ne pouvoir faire un plus saint usage des richesses des Églises que de les consacrer au rachat des esclaves; saint Exupère, de Toulouse, vendit jusqu'aux vases sacrés pour satisfaire à ce devoir de charité.

L'histoire a conservé le souvenir des pieuses profusions que fit sainte Bathilde, reine de France, et régente du royaume, pour racheter des esclaves, et du zèle dont elle fut animée pour l'extinction de l'esclavage. Il était impossible que des exemples aussi frappants n'eussent pas des imitateurs. Cependant l'on ose écrire de nos jours que le Christianisme n'a contribué en rien à l'extinction ni à l'adoucissement de l'esclavage!

Les effets de la charité chrétienne auraient été plus prompts et plus sensibles, si l'irruption des barbares n'avait changé tout à coup le droit public et les mœurs de l'Europe. Mais l'espèce de servitude qu'ils introduisirent, était beaucoup plus supportable que l'esclavage domestique, usité chez les Grecs et chez les Romains; c'est pour cela même qu'il a inspiré moins de compassion, qu'il a subsisté plus longtemps, et qu'il y en a encore des restes aujourd'hui dans différentes contrées de l'Amérique [1].

Ainsi donc, quoique contraire au droit naturel et à la liberté des enfants de Dieu, l'esclavage a donc été toléré par la loi mosaïque et l'Évangile, comme un mal nécessaire à l'enfance ou à la corruption de la société. Mais cette tolérance, à laquelle tant de siècles d'usage avaient donné force de loi, n'a jamais autorisé les possesseurs d'esclaves à employer envers eux une barbarie semblable à celle dont plusieurs ont donné, jusqu'à la veille de l'émancipation, de si révoltants exemples. La cruauté n'est jamais permise, pas même envers les bêtes.

Puisque l'intérêt du sujet m'a entraîné, presque à mon insu, à écrire un petit traité sur l'esclavage, voyons donc, avant toutes choses, ce que c'est que ces *nègres* et ces *mulâtres* dont on avait fait une marchandise et qui, grâce aux événements de 1848, sont devenus des citoyens et surtout des chrétiens.

L'abbé Alphonse Cordier.

[1] Bergier, *Dictionnaire de théologie*, t. II, p. 456 et suivantes.

Polémique catholique.

LA FRANC-MAÇONNERIE DANS SA VÉRITABLE SIGNIFICATION,

PAR ED.-EM. ECKERT, AVOCAT A DRESDE.

L'*Université catholique* ne s'est presque jamais occupée de la célèbre secte de la *Franc-Maçonnerie*. Ce n'est pas qu'elle en méconnaisse les tendances funestes et l'immense influence qu'elle a eue et qu'elle a encore sur tous les événements passés et contemporains. Mais c'est qu'en dehors des *mémoires* anciens, peu de documents nouveaux et véritablement instructifs ont été publiés dans ces derniers temps. L'histoire que nous annonçons aujourd'hui nous paraît sortir de la voie commmme ; c'est un travail à la fois historique et philosophique sur cette secte célèbre. Nous allons en donner la préface d'après la *Revue des Revues*, *Annales catholiques de Liége*.

Voici d'abord l'*introduction* qui se trouve en tête de l'extrait. A. B.

Nous devons à l'obligeance du traducteur d'Eckert la communication de cet extrait. La lecture des *Observations* de l'auteur fera connaître de quelle importance est l'ouvrage : *La Franc-Maçonnerie dans sa véritable signification*. C'est à la vue des secousses politiques et sociales qui ébranlèrent l'Europe en 1848, que Eckert, avocat à Dresde, voulut savoir quelle pouvait être la cause du cataclysme dont nous étions menacés. Ses recherches et ses observations lui donnèrent la conviction que les sociétés secrètes, et particulièrement la Franc-Maçonnerie, étaient les auteurs de ce bouleversement général. Dès lors, il résolut de combattre à outrance cette puissance destructrice : à cet effet, il fonda un journal (*Die freimüthige Saxsen-Zeitung*) et se mit à la tête d'un comité réactionnaire. Dans un rapport qu'il lut à cette assemblée, il accusa trois départements du ministère saxon d'être sous l'influence des Loges. Les ministres incriminés lui intentèrent un procès de presse. Forcé de comparaître devant un tribunal composé en majeure partie de juges initiés aux Loges, Eckert récusa des magistrats intéressés dans cette cause et en appela aux Chambres. Le mémoire qu'il adressa à cette occasion à la représentation nationale, contenait des preuves si accablantes de la culpabilité des Loges, que la Chambre chargea le ministère de faire une enquête sérieuse sur les menées maçonniques. Eckert eut la consolation de voir les Loges interdites aux fonctionnaires publics. Après avoir réussi dans son entreprise, il publia les *pièces historiques du procès* qu'il avait intenté à l'Ordre, pièces qui ont produit une véritable sensation en Allemagne et qu'éprouveront aussi les personnes qui liront la *traduction* que M. l'abbé Gyr fera paraître prochainement chez l'éditeur de la *Revue des Revues*.

(*Note de la direction de la Revue des Revues*)

OBSERVATIONS GÉNÉRALES DE L'AUTEUR.

La Franc-Maçonnerie est une association d'êtres doués de raison; comme telle, elle doit avoir un but. Ce but ne peut être que bon ou mauvais. S'il est bon, il faut le faire connaître, ainsi que les moyens de le réaliser. Dès qu'il ne reste plus de doute sur le caractère et la tendance d'une institution, l'autorité et tous les hommes de bonne volonté lui prêteront leur concours et l'appuieront de toutes leurs forces : car il est de la dernière évidence qu'un but et des moyens clairement connus rencontreront plus de sympathie et d'appui qu'un but secret, quelle qu'en soit d'ailleurs la bonté. — Mais l'Ordre tient secrets son but et ses moyens; parce que, d'après lui, les peuples ne sont pas encore assez robustes pour en supporter la connaissance.

L'Ordre ne peut avoir qu'un but ou scientifique, ou moral, ou religieux. (Nous maintenons cette dernière assertion, malgré toutes ses protestations.) Quelle que soit la nature de ce but, nous ne voyons nullement pourquoi aujourd'hui on s'obstine à le cacher. En 1851, les peuples ne sont plus religieux jusqu'au fanatisme; encore moins sont-ils hostiles à la science. Aujourd'hui, ceux-là même estiment la science, qui sont incapables d'en sonder toute la profondeur. De plus, la loi accorde pleine liberté à toute association qui poursuit un but utile au bien général. — Que, si la nation n'est pas encore parvenue à un degré suffisant de maturité; si, avant de lui communiquer ses secrets, l'Ordre veut au préalable préparer l'humanité, pourquoi donc ne pas ouvrir tout au large les sanctuaires de la science, où l'on n'enseigne, dit-on, rien qui heurte les principes de la morale, de la religion et de l'économie sociale? Ce serait le moyen le plus efficace de procurer à tous la faculté de s'éclairer. Pourquoi donc l'Ordre exclut-il les pauvres, qui n'ont aucune valeur politique ni économique?

Le peuple est assez mûr pour observer et apprécier les résultats de la Franc-Maçonnerie qu'il verrait agir sous ses yeux. Quand bien même il ne pourrait saisir parfaitement le rituel et le but de l'Ordre, ou ses moyens de réalisation, il est certainement capable de juger si les hommes et leurs actes ont sur sa prospérité une influence salutaire. Dans ce dernier cas, il parviendrait tôt ou tard à conclure, que le but que l'on poursuit et les moyens que l'on emploie sont bons en eux-mêmes; avec le

temps il rendrait hommage à une institution bienfaisante. Une confession religieuse, que les autorités reconnaîtraient capable de perfectionner la moralité du peuple, trouverait, sans aucun doute, tolérance et appui.

On dit que c'est le mystère qui attire les hommes! — L'attrait du mystère a son époque dans la vie des peuples; cette époque est celle où domine le sentiment. Malheureusement, cette époque est depuis longtemps passée pour nous. Nous vivons dans un temps de froide spéculation intellectuelle. De nos jours, presque tout le monde se demande quelle utilité on retirera de tel ou tel engagement; on calcule les avantages d'une entreprise, et l'on s'assure du profit qu'elle doit procurer. C'est là une vérité hors de tout doute. Aujourd'hui donc le secret n'a plus cette influence, déjà si problématique en elle-même. Le manifeste maçonnique de 1794 disait des membres de l'Ordre : « Les têtes » sont de feu; les cœurs sont de glace. »

On dit que la bienfaisance est le but de l'Ordre! Mais on ne constate nulle part cette bienfaisance qui serait le cachet de la Maçonnerie. Où sont donc ses largesses et ses actes de générosité sur une vaste échelle? Jamais on n'a rien vu que de très-modeste; de plus, ces actes de bienfaisance, quelque minimes qu'ils soient, n'ont été que locaux, nullement universels. Mais admettons la vérité de cette assertion. Dans ce cas, ce serait bien peu efficacement poursuivre le but que de faire un mystère de l'organisation de l'Ordre : une association exclusive et secrète empêche la coopération générale; elle ne donne aucun exemple capable de stimuler; et par les conditions dispendieuses et pénibles qu'elle pose aux admissions, elle entrave nécessairement ceux qui voudraient s'associer aux bonnes œuvres.

En vain affirme-t-on que la bienfaisance, la science, la morale ou la religion sont les buts essentiels de l'Ordre. Aucune d'entre elles n'est plus aujourd'hui compatible avec les secrets, avec les serments du silence que l'on prête à chaque grade, même à l'égard des frères des grades inférieurs.

J'ai dit que, si l'Ordre exprimait nettement son but et faisait connaître le cercle où se renferme son activité, la masse du peuple, bien que peut-être incapable d'en pénétrer la notion sublime, examinerait les actes et formerait son jugement. Jamais l'Ordre n'a eu cette franchise. Après que les tempêtes de la guerre de Trente ans, et des autres époques orageuses, eurent

pour longtemps détruit son influence, l'Ordre se réveilla en 1730; son existence compte donc de nombreuses années. Depuis cette époque, l'Ordre, personne morale, a, au milieu de la nation, vécu dans les ténèbres de ses mystères, et s'est toujours retiré dans ses loges fermées. Une institution si répandue et si ancienne à dû laisser des traces dans la vie des peuples. Son influence, bonne ou mauvaise sur la nation, ne peut, grâce au mystère, se constater que très-difficilement; mais, si tant est qu'elle ait eu quelque valeur historique, il faut de toute nécessité que cette influence se soit rendue sensible. Si nulle part on ne trouve le moindre indice de son action, on est en droit ou de nier son existence ou de conclure que son influence est nulle pour le monde. Mais si l'on examine les événements qui ont surgi successivement depuis l'époque où la Franc-Maçonnerie s'est répandue, c'est-à-dire depuis les trente dernières années du siècle écoulé; si ces événements peuvent être attribués à l'Ordre comme l'effet à la cause, je suis en droit de contester sa prétendue influence sur les progrès des arts et des sciences. La voie du progrès était déjà frayée depuis longtemps : le développement des arts et des sciences est dû aux lois de la nature, et aux événements généraux de l'époque. Si les progrès furent plus prompts et plus universels qu'autrefois, ce n'est pas à la Franc-Maçonnerie qu'il faut attribuer ce résultat, mais à la propagation de l'imprimerie et aux institutions universitaires et savantes que le bon sens et la piété de la noblesse et du clergé avait créées à si grand frais. D'un autre côté, nous ne voyons nulle part que les arts et les sciences aient été cultivés dans les loges. L'architecture elle-même, l'art maçonnique, qui sert encore aujourd'hui à la symbolique de l'Ordre, était en pleine décadence, il y a à peine trente ans.

Est-ce que la moralité du peuple a gagné notablement avec la Maçonnerie? L'histoire doit le nier. Il est vrai qu'en 1770, le peuple avait moins de connaissances scientifiques. Ce ne fut que vers cette époque qu'il commença à cultiver son intelligence. Mais, en revanche, il se distinguait par la probité et les bonnes mœurs; il aimait son domicile, avait pitié du pauvre, était fidèle, loyal, et content de ce que la Providence lui avait donné en partage; en un mot, il vivait selon les commandements du Dieu auquel il croyait et qu'il adorait saintement.

Et aujourd'hui?... Aujourd'hui, il est plein d'une outrecui-

dante présomption; il a soif de jouissances interdites; il est sans foi à Dieu, à ses saints commandements, aux récompenses du bon et aux punitions du méchant; il regarde comme lui étant permis tout ce qui lui paraît avantageux, tout ce qui excite sa convoitise. Il est en conséquence cupide, ambitieux, sensuel. Ce qu'il a encore aujourd'hui en propre, c'est le mérite bien équivoque d'une sociabilité extérieure. Mais déjà celle-ci même commence à décliner. Le vide du cœur et un désir immodéré des jouissances, ont produit une grossièreté, une rudesse qu'on ne prend plus même soin de masquer.

La source primitive de ces maux se trouve dans le manque de foi...

Les Maçons disent : *Faites le bien sans espérer de récompense, et le mal sans redouter de châtiment.* Or, cette proposition paraît devoir s'expliquer en ces termes : *Ne crois pas à une autre vie.* Et pourtant je ne pourrai jamais croire à la moralité d'un peuple qui n'aurait pas profondément enracinée la croyance à un Dieu qui récompense le bon et punit le méchant! C'est pour le même motif qu'il m'est impossible de croire à la moralité du but de l'Ordre. Dans un manifeste de Berlin (1794), nous lisons cet aveu, d'une crudité étrange d'expression : « *La foi religieuse du » peuple a été détruite d'après le plan de l'Ordre; on a excité à » dessein les passions les plus exigeantes et la présomption. C'est » du sein de l'Ordre qu'est sortie cette corruption politique et mo- » rale où le peuple végétera pendant de longues générations; c'est » à l'Ordre qu'il faut attribuer toutes les révolutions passées et » futures.* » Ces aveux, nous les avons entendus à Leipzig, à Lyon, et dans toutes les contrées septentrionales et occidentales de l'Europe. Il n'y a entre eux que cette différence : dans ces derniers pays, on disait franchement que ces révolutions étaient les effets prémédités et les conséquences naturelles du but de l'Ordre; tandis qu'à Berlin on prétendait que cette funeste situation était le résultat de la dégénération de la Maçonnerie, et l'on ajoutait que les chefs n'avaient plus la puissance d'empêcher ce formidable abus de l'organisation maçonnique.

Eh bien! que l'Ordre soit essentiellement préjudiciable au bien général, à cause de son but primitif ou à cause de l'abus qu'on peut faire de son organisation, n'est-ce pas une seule et même chose pour l'Etat? Il suffit que les aveux et les faits contiennent la preuve qu'il compromet la sécurité publique. Après cela, y aurait-il injustice à admettre la véridicité des *catholiques alle-*

mands et des *communes libres*[1], lorsqu'ils nous assurent que leur nature et leur action sont en parfaite harmonie avec la Franc-Maçonnerie et avec le paganisme épuré ?

Enfin, je ne puis croire un instant à la moralité du but de la Maçonnerie, lorsque, dans le fameux manifeste de 1794 et dans une foule d'autres documents, je la vois affirmer que *son existence date de plusieurs siècles, mais que jusqu'à ce jour l'humanité n'a pas encore été assez forte pour supporter la connaissance de son but et de ses moyens;* lorsque je l'entends proclamer que l'humanité serait menacée si l'on osait confier au papier ses projets ténébreux; lorsque je le vois recommander de ne les transmettre que par tradition orale, et seulement aux élus des élus ; lorsque je constate qu'il ne peut se passer de plus formidables serments, d'un inviolable secret non-seulement à l'égard des profanes, mais encore à l'égard des frères de grades inférieurs.

Non, je ne puis croire à la moralité de ce but ; lorsque, dans la symbolique et dans l'explication de chaque grade, je vois la déclaration que tout ce qu'on a enseigné dans le grade précédent n'est que mensonge et imposture : en effet, à chaque grade on explique différemment les mêmes emblèmes; lorsque, dans les grades inférieurs, je vois faire prêter serment sur la Bible, pour faire croire que l'Ordre est un enfant soumis de l'Eglise du Christ, tandis que dans les grades supérieurs on n'emploie la Bible que pour indiquer que cette même Eglise n'est qu'un tissu d'erreurs et de superstitions; lorsque je vois accumuler les serments avec une effrayante profusion; lorsque je vois les Maçons se parjurer au moment même où ils font serment : en effet, d'un côté on fait jurer que jamais aucun membre de l'Ordre n'osera se permettre d'écrire, d'imprimer, de faire écrire ou de faire imprimer la moindre chose qui pourrait mettre sur les traces du but de l'Ordre ; d'un autre, on ne craint pas d'exhiber des pièces imprimées; lorsque j'entends les chefs de Berlin assurer solennellement que l'Ordre est la colonne de l'Eglise chrétienne, tandis qu'à Berlin même on consacre les *Apôtres du Christ,* destinés à renverser l'Eglise et à élever la nouvelle Jérusalem, composée d'éléments païens, juifs et chrétiens; lorsque je

[1] On sait que Ronge a voulu implanter en Allemagne le *néocatholicisme*. Les paroisses qui admettaient ses doctrines prenaient le nom de *communes libres*. Les principes proclamés par cet étrange réformateur n'étaient rien autre que le déisme le plus révoltant. Aussi les gouvernements allemands en ont fait prompte justice.

(*Note du Traducteur.*)



vois les hauts grades exalter l'Ordre comme le plus ferme appui de l'Eglise de Jésus-Christ, tandis que les chefs de l'Ordre dans tout l'univers, depuis Leipzig jusqu'à Paris, Londres et New-York, protestent hautement contre cette déclaration, et affirment que l'Ordre est autant juif, païen ou mahométan que chrétien; lorsque, dans les nombreuses publications de l'Ordre, je le vois déclarer qu'il ne s'immisce jamais dans la politique, et qu'il ne pousse qu'à la plus loyale fidélité envers les souverains; tandis que, dans une foule de documents émanés des chefs des différents systèmes depuis 1534, et dans les aveux de plusieurs dignitaires, je vois clairement que l'Ordre ne tend et n'excite qu'à l'opposé, à la république; lorsque je le vois en imposer aux princes en leur déclarant un autre but que celui qu'il poursuit réellement; lorsque, dans des centaines de passages, je lis que, dans l'intérieur de l'Ordre, on a laissé travailler des loges convaincues d'erreur et d'imposture, sans faire connaître cet abus, et sans les exclure du sein de l'association universelle; enfin, je ne puis croire à la moralité du but, lorsque l'Ordre, pour ses initiations, considère non la dignité morale, mais l'argent et l'influence.

C'est ainsi que l'Ordre a détruit dans le cœur du peuple la foi chrétienne, unique base de la probité, de la vertu, de l'attachement au devoir; c'est ainsi qu'on a dégoûté le peuple de la place qu'il occupe dans l'échelle sociale: peut-il en être autrement, lorsque le malheureux n'a plus la confiance que ses privations actuelles seront amplement compensées dans l'éternité? Et qu'a-t-on donné au peuple en échange du bien suprême dont on l'a si cruellement dépouillé? L'Ordre dit que le peuple n'est pas encore assez mûr!... Eh bien! c'est le crime le plus atroce de l'Ordre d'avoir enlevé au peuple les bases de la vertu, avant de le trouver apte à recevoir une compensation!

Il est encore un caractère qui distingue l'époque depuis laquelle (1770) la Franc-Maçonnerie s'est répandue. Dans la presse, et, par celle-ci, sur le terrain de la science, on peut constater la tendance générale à faire disparaître les anciennes constitutions, le vasselage, les corps de métiers, les corporations de cultivateurs; à fonder et à élever sur leurs ruines la suprématie représentative des fonctionnaires, l'égalité de tous les hommes sans distinction aucune, et peu après, l'émancipation des juifs, cette nation qui nous était toujours restée étrangère.

Bientôt, dans toute l'Europe (à l'exception toutefois des con-

trées catholiques de l'Allemagne qui repoussèrent énergiquement la Franc-Maçonnerie), un système parfaitement uniforme fut suivi, pour introduire le principe de l'égalité. Nous l'exposerons dans les époques particulières de l'histoire. La similitude des événements doit nous permettre de soupçonner la similitude des causes. Il fallait à cet effet qu'une grande puissance fût répandue sur toute la surface du pays ; il fallait que, grâce à l'unité de son organisation, elle poursuivît un plan unique; il fallait que sa force numérique et morale fût assez efficace pour inoculer ses principes aux classes aisées, pour convaincre que l'admission et la proclamation des nouveaux dogmes politiques étaient indispensables à celui qui voulait figurer au nombre des savants et jouir de la considération, enfin, pour créer une puissance véritablement nationale. Où chercherons-nous, où découvrirons-nous cette puissance secrète, créatrice et directrice?

Laissons de côté les aveux de l'Ordre et l'histoire; oublions un moment la question que nous nous sommes faite sur le but de l'Ordre, et tenons-nous-en à un fait notoire, à l'affectation avec laquelle les initiés disaient ouvertement aux profanes que, dans l'intérieur des loges se trouvaient la liberté, l'égalité et la fraternité. Ne fallait-il pas, d'après le cours logique et naturel des idées et des inclinations de l'homme, que l'on désirât d'agrandir et d'étendre le cercle des heureux initiés, et que l'on tâchât de faire jouir d'une manière plus pratique de la félicité que l'on disait goûter dans les loges? Les Maçons, par un juste sentiment de bienveillance, ne devaient-ils pas inviter tous les citoyens à venir participer à ce prétendu bonheur? Est-ce que la liberté, l'égalité et la fraternité, patrimoine exclusif des loges, ne devaient pas être le rêve de toutes les classes de la société? Certainement, il fallait que l'Ordre cherchât à inculquer ses principes à la nation entière; il devait inventer un but politique, et faire contracter dans son sein des obligations plus étroites, capables de le faire parvenir où il tendait.

S'il reste donc démontré que la bonté du but de la Maçonnerie n'est pas compatible avec son organisation secrète ni avec ses serments; si nous voyons évidemment que l'influence de l'Ordre a été fatale à la moralité et à la prospérité politique des nations; si la liberté, la fraternité, l'égalité, principes que l'Ordre a si souvent et si solennellement proclamés comme siens, prévalent dans le monde profane et impriment une impulsion dangereuse pour l'Etat; si nous observons que dans tous les pays une ten-

dance manifeste s'est déclarée vers ces nouveaux principes; si, enfin, le succès obtenu ne peut s'expliquer que par une association très-puissante numériquement et moralement : — il n'y a certes aucune témérité à soupçonner la Franc-Maçonnerie d'être la cause de ces déplorables effets. Ce soupçon est d'autant plus légitime que nous le verrons confirmé par les témoignages clairs, explicites et expressifs des grands dignitaires de l'Ordre. La conviction de la culpabilité de la Franc-Maçonnerie doit être complète : quand les aveux sont d'accord avec les faits extérieurs, il n'y a plus de place pour le doute.

Niebuhr, ce grand homme d'Etat et cet historien distingué, dit dans sa publication sur les *sociétés secrètes :*

« A toute association politique digne de ce nom, il faut, comme » à tout Ordre et à toute société, un but (important ou futile, bon » ou mauvais), un centre d'union, une obligation déterminée, » une direction, une réunion et des correspondances. Or, » comme toute association n'existe qu'à cause de son but, il est » naturel qu'elle tâche d'atteindre ce but, considéré par elle » comme son bien suprême; lorsqu'il s'agit d'employer les » moyens, elle fait attention non à leur moralité, mais à leur » efficacité. Persuasion et mensonge, artifice et ruse, calomnie » et violence, tout lui est bon. Une telle association ne peut sub- » sister sans des chefs, à la direction desquels tous les membres » doivent se soumettre aveuglément, sans qu'il leur soit permis » de reculer lorsque le but, innocent dans le principe, a dégé- » néré ou s'est modifié par la direction que l'on a suivie. Une » association dont le but serait le bouleversement de la constitu- » tion et des lois établies ne serait pas simplement coupable, elle » serait révolutionnaire. — Dans aucun Etat, les lois ne tolèrent » les sociétés politiques, et c'est à tort que l'on blâme les gouver- » nements qui proscrivent un Ordre, qui, sous le prétexte d'un » but évidemment futile, peut, à l'ombre de ses mystères (*in » fugam vacui*), ourdir les plus funestes complots. L'illuminisme » est là, pour me servir de preuve.

» Il rendrait un éminent service l'historien qui, recueillant les » opinions et les faits, prendrait à tâche d'examiner *si le mépris » qu'on affiche aujourd'hui pour la religion, si le dogme politique » de l'égalité de toutes les classes, n'ont pas été répandus par la » Maçonnerie*. La participation de l'Ordre à la révolution de 1789 » est prouvée par des témoignages irréfragables : et il n'y a » pas à douter que cette société n'ait été exploitée efficacement

» par la propagande française. Celui qui redoute réellement l'in-
» fluence des sociétés secrètes doit travailler avant tout à dis-
» soudre un Ordre qui, plus que tout autre, est capable d'en-
» treprendre contre le bonheur des peuples l'exécution de plans
» désastreux.

» En général, toute société secrète est dangereuse; car elle se
» compose d'hommes éprouvés qui, travaillant dans l'ombre et
» le mystère, ne parviennent pas facilement à réaliser ce que la
» crainte des tribunaux les force de cacher.

» Les avantages garantis par la constitution à tous les citoyens,
» forment un patrimoine commun, auquel tous ont un droit
» égal, dans la proportion de leurs capacités et de leur valeur.
» Une société particulière qui promet ces avantages exclusive-
» ment à ses membres est un Etat dans l'Etat; elle mérite d'être
» anéantie, comme étant un mal funeste pour la communauté. »

Les paroles suivantes, tirées de l'ouvrage du professeur *Struve* sur les *sociétés secrètes*, ne sont ni moins vraies, ni moins importantes :

» Y a-t-il eu dans l'histoire du monde une seule institution
» qui n'ait dégénéré avec le temps? Les institutions publiques,
» même les plus respectables et les plus sages, ne sont-elles pas
» insensiblement devenues les plus fatales et les plus funestes?
» Eh bien, le danger de la détérioration n'est nulle part si forte-
» ment à redouter que dans les sociétés secrètes. Les premières
» sont exposées aux yeux du monde; amis et ennemis peuvent
» les observer; elles s'écroulent d'elles-mêmes dès qu'elles ne
» répondent plus à leur but et que le public éclairé leur retire
» son approbation. Mais il en est tout autrement des secondes,
» dont le but, le plan et l'organisation ne sont connus que par le
» petit nombre de ceux qui sont au timon, et qu'on fait un devoir
» à la masse d'admirer avec une vénération sacrée et muette.
» Dans quel obscur et profond labyrinthe l'artifice de quelques
» meneurs ne peut-il pas conduire la tourbe aveuglée? Dans
» quel abîme d'incrédulité, de folie et d'immoralité, ces mal-
» heureuses victimes ne peuvent-elles pas être plongées? — J'en
» ai dit assez. Rien au monde ne peut dégénérer d'une manière
» plus prompte et plus fatale qu'une société secrète : elle est
» exposée à s'abîmer jusqu'au dernier degré de la corruption;
» elle sera fatale à la société en raison directe du secret qu'on y
» observera, de la perfection de son organisation, de l'ordre et
» de l'ensemble qui règnent dans son sein. Le feu de la publicité

» doit purifier le métal précieux de la substance terreuse qui » l'enveloppe, et le rendre propre à être travaillé pour l'uti- » lité commune. Mais là où il n'y a que des scories, celles- » ci disparaissent sous l'action du feu, et il n'en reste que le » néant. »

Les paroles suivantes de *Fichte* et de *Schuderoff* sont dignes d'être citées : « Le mot *humanité,* dit Fichte (*Discours à la na-* » *tion allemande,* 1824, p. 101), est du nombre de ces mots fa- » meux dont on peut si facilement abuser pour masquer le » pervertissement de l'homme : par un son étrange, sublime et » éclatant, ce mot éveille l'attention; mais, dans le fond, il en- » veloppe celui qui l'écoute des ténèbres de l'ignorance. »

Schuderoff, qui s'était d'abord consacré lui-même au dogme de l'humanité en qualité de Franc-Maçon, nous dépeignit plus tard (*Discours sur l'état actuel de la Maçonnerie*), l'humanité comme quelque chose de si vague, que toute loge qui se la propose pour but, se charge d'un problème insoluble et se perd dans une vaine entreprise. « L'humanité, dit-il, est du nombre » des problèmes les plus profonds de la philosophie, puisqu'elle » renferme en elle des principes qui échappent à l'activité hu- » maine. »

Enfin, il n'y a pas de jugement plus compétent que celui du baron A. de *Knigge* [1], ce chef le plus fameux, le plus instruit et jadis le plus actif de l'illuminisme. Voici ce qu'il dit des sociétés secrètes :

« Au nombre des jouets à la fois futiles et funestes dont s'amuse » notre siècle philosophique, il faut ranger les associations se- » crètes et les Ordres de quelque nature qu'il soient. Poussés » soit par le désir de la science, soit par le besoin d'activité et de » sociabilité, soit enfin par une indiscrète curiosité, tous les Al- » lemands, à peu d'exception près, ont été, au moins quelque » temps, membres de l'une ou l'autre association. Le temps est » venu de faire disparaître ces sociétés qui sont toutes ou frivoles » ou nuisibles à la vie sociale.

[1] Le baron de Knigge, dont le nom de guerre était *Philon*, fut le bras droit de Weisshaupt, fondateur de l'illuminisme. Ses talents, son influence, ses intrigues contribuèrent puissamment à propager cette société secrète, la plus redoutable peut-être de celles qui ont menacé l'Europe. Ce fut chez Knigge que le gouvernement de Bavière découvrit les papiers précieux qui lui dévoilèrent cette infernale conspiration. Ces lignes, écrites par un homme qui peut invoquer sa longue expérience, sont d'une importance incontestable. (*Note du Traducteur.*)

» Je me suis assez longtemps occupé de ces objets pour oser » invoquer mon expérience, et pour pouvoir, avec connaissance » de cause, déconseiller à tout jeune homme actif et laborieux, » de se faire agréger à toute société secrète, quel que soit le nom » dont elle pourrait être décorée. Sans doute, elles ne sont pas » toutes répréhensibles au même degré : mais toutes, sans dis» tinction, elles sont ou inutiles ou dangereuses.

» D'abord elles sont inutiles; parce que, à l'époque où nous » vivons, il n'est nullement nécessaire de cacher sous le voile » du mystère un enseignement quelconque. La religion chré» tienne est d'une telle clarté, elle satisfait tellement à toutes les » exigences, qu'elle n'a besoin, comme les religions païennes, » ni d'une explication secrète, ni d'une double doctrine. Dans » les sciences, les découvertes modernes sont et doivent être » rendues publiques, pour le bien de l'humanité; il faut que » toutes les personnes compétentes puissent les examiner et les » apprécier. — Il est inutile que des particuliers s'efforcent de » hâter l'époque où tous les hommes doivent être parfaitement » éclairés. Ils n'y parviendront même jamais; et s'ils en étaient » capables, ce serait un devoir pour eux de le faire *publiquement*. » Ce devoir serait d'autant plus impérieux, qu'ainsi les hommes » judicieux de tous les pays et de toutes les localités seraient » mis à même de se prononcer sur la mission de ces apôtres et » sur la valeur intrinsèque de la doctrine qu'ils viennent an» noncer. Par la publicité, on pourrait juger si cet enseigne» ment est réellement de nature à éclairer, ou si la monnaie » débitée n'est pas de plus mauvais aloi que celle qu'on rejette.

» *Ils parlent un langage symbolique, susceptible de toute espèce » d'interprétation;* ils sont bien peu prudents dans le choix de » leurs membres : par conséquent, ils dégénèrent bientôt. Si, » dans le principe, ils sont accueillis avec engouement, ils en» traînent bientôt à de plus grands inconvénients que ceux dont » on se plaint dans le monde profane.

» Si quelqu'un a envie d'entreprendre quelque chose de grand » et d'utile, des occasions, même très-nombreuses, ne lui man» quent pas dans la vie civile et domestique; mais personne ne » sait en profiter comme il le pourrait. Il faudrait d'abord qu'il » fût démontré qu'il ne reste plus rien à faire par le moyen » de la publicité, ou que des obstacles insurmontables s'opposent » à la réalisation publique du bien, avant de s'arroger le droit » de se créer un cercle d'action particulier et secret qui n'est pas

» sanctionné par l'État. La bienfaisance se passe des ténèbres du » mystère, l'amitié s'appuie sur la liberté d'élection, le besoin » de sociabilité ne suppose pas nécessairement l'emploi de » moyens secrets.

» Mais ces associations secrètes sont, de plus, dangereuses et » funestes : parce que ce qui se fait dans les ténèbres provoque » des soupçons légitimes; parce que ceux qui ont mission de » veiller au bien de la société civile sont par là même chargés » du soin de s'enquérir du but de toute association : sans quoi, » sous le voile des ténèbres, on pourrait cacher des plans dan- » gereux et des doctrines funestes, aussi bien qu'on pourrait » y poursuivre des buts avantageux; *parce que les membres ini-* » *tiés ne sont pas tous instruits des intentions perverses que l'on* » *prend souvent soin de masquer sous les plus belles apparences;* » parce qu'il n'y a que des esprits médiocres qui se laissent en- » serrer dans cet étau, tandis que les hommes supérieurs ou re- » culent bientôt, ou sont abîmés et dégénèrent, ou prennent » une direction oblique, ou enfin se saisissent de la domination » aux dépens des autres; parce que, le plus souvent, des *chefs* » *inconnus* se tiennent derrière le rideau, et qu'il est indigne » d'un homme d'intelligence et de cœur de travailler à l'exécu- » tion d'un plan qu'il ignore, dont la bonté et l'importance ne » lui sont garanties que par des hommes qu'il ne connaît nulle- » ment, envers qui il contracte des engagements sans récipro- » cité, sans savoir à qui s'en prendre, puisqu'il n'y a personne » qui se pose comme caution; parce que des intrigants et des » gens sans aveu exploitent ces sociétés, s'imposent et entraînent » les autres à partager leurs vues personnelles; parce que cha- » que homme a des passions qu'il apporte avec lui dans l'asso- » ciation, où, à l'ombre et sous le voile du secret, elles ont un » champ plus libre qu'au grand jour; parce que ces associations » dégénèrent peu à peu, par suite du choix qu'elles font de leurs » membres; parce qu'elles coûtent et de l'argent et du temps; » parce qu'elles détournent des affaires sérieuses de la vie civile, » pour pousser à la paresse ou à des occupations sans but; parce » qu'elles deviennent bientôt un lieu de réunion pour tous les » aventuriers et les fainéants; parce qu'elles favorisent toute » espèce de fanatisme politique, religieux et philosophique; parce » qu'elles engendrent un dangereux esprit de corps et jettent » les semences des plus grands maux; enfin, parce qu'elles sont » l'occasion des cabales, des dissensions, des persécutions, de

» l'intolérance et de l'injustice non-seulement envers les frères » associés, mais même envers de bons Maçons qui ne sont pas » membres du même Ordre, ou qui ne sont pas partisans du » même système.

» Telle est ma profession de foi sur les sociétés secrètes. Y en » a-t-il parmi elles auxquelles ne s'adressent pas quelques-uns » de ces griefs? Eh bien, soit, admettons l'exception. Quant à » moi, je n'en connais aucune qui ne soit coupable de l'un ou » de l'autre chef. Et maintenant encore (1796), telle est mon opi- » nion invariable sur ces associations. Je n'ai pas changé d'avis, » malgré la lecture que j'ai faite dernièrement de l'ouvrage in- » titulé : *Du monde secret et de l'art de gouverner*. Je suis loin de » méconnaître les louables intentions de M. le conseiller Weiss- » haupt; mais ses raisons ne m'ont nullement convaincu.

» Si la curiosité, un désir désordonné d'activité, la persuasion, » la vanité ou d'autres motifs quelconques vous ont fait entrer » dans ces associations, gardez-vous du moins de vous laisser » aveugler par l'illusion ou passionner par le fanatisme; gardez- » vous de vous laisser entraîner par l'esprit de secte; gardez- » vous d'être le jouet et l'instrument des hommes pervers qui » savent se masquer! Si vous n'êtes plus un enfant, pénétrez » l'explication claire et nette de tout le système. N'initiez per- » sonne, avant de vous être bien instruit vous-mêmes; ne vous » laissez pas aveugler par des apparences trompeuses, par des » promesses séduisantes, par les plans les plus flatteurs pour le » bien de l'humanité, par l'affectation avec laquelle on montrera » extérieurement du désintéressement, de la sainteté dans les » actes, et de la pureté dans les intentions. C'est aux faits qu'il » faut demander vos preuves; c'est l'ensemble qu'il faut envisa- » ger. Si l'on vous fait un grief de votre peu de capacité et de » votre inaptitude, faites-vous expliquer quelles sont les qualités » que les chefs exigent; examinez quelle est la valeur de ces » chefs eux-mêmes; et, mettant la vanité de côté, comparez- » vous à eux. Surtout gardez-vous absolument de vous livrer » pieds et poings liés à des chefs inconnus, quelques motifs que » l'on puisse alléguer. Soyez assez prudent pour peser chacun » des mots que vous écrivez sur les affaires qui concernent l'Or- » dre; soyez surtout assez circonspect pour examiner les termes » du serment que l'on exige lorsque vous contractez un engage- » ment. Demandez compte de l'emploi des sommes que l'on » vous fait payer. — Que si, après avoir pris toutes ces précau-

» tions, vous êtes fatigué de l'Ordre, si vous gémissez sur votre » initiation, éloignez-vous sans bruit ni éclat. Si vous voulez » échapper aux persécutions, ne dites jamais mot de ce que » vous avez vu et entendu. Mais si, malgré votre réserve, on » ne vous laisse pas en repos, montrez-vous à découvert; » pour l'édification des autres, exposez sous les yeux du public » l'imposture, la folie, la perversité de ces associations. »

Résumons maintenant ce que nous avons dit. Chaque association doit avoir un but ou bon ou mauvais; s'il est bon, il n'est pas nécessaire de le tenir secret. L'Ordre se présente comme une association qui se distingue par une merveilleuse organisation; de formidables serments lient la langue dès l'admission au grade inférieur, et ce lien se resserre à mesure qu'on monte vers les grades supérieurs. Par ces serments on s'engage aussi à se prêter mutuellement secours et appui. Une ligne de démarcation bien tranchée entre les hauts initiés et les frères qui travaillent dans les loges, divise tous les grades de haut en bas. Puisque l'Ordre couvre son action d'un voile mystérieux, nous ne pouvons en apprécier la valeur qu'en examinant les faits historiques qui ont caractérisé la vie des peuples depuis la propagation de la Maçonnerie : c'est ainsi seulement que nous pourrons raisonnablement fonder notre jugement sur la nature de l'Ordre. Loin d'y découvrir rien de salutaire pour le bien des peuples, nous constaterons de funestes résultats : la destruction de la foi sans compensation aucune, et l'éducation du peuple pour la république sociale. Tandis qu'elle dresse le peuple au bouleversement de la société, la Maçonnerie, par suite du serment de la fraternité ou d'une décision des loges, hisse les frères à toutes les places de l'administration, et écarte tous les citoyens non initiés. Le Maçon honnête et probe, qui occupe une position civile, est sommé de se rappeler le serment de venir en aide à son frère; il lui accorde donc sa protection. Réciproquement, celui qui est initié à un grade supérieur doit protéger les simples frères, selon que le commande l'intérêt de l'Ordre; et il les protége.

C'est ainsi que, dans les Etats protestants de l'Allemagne, toute l'administration, et avec elle toute la puissance de l'Etat, est passée aux mains de la Franc-Maçonnerie. Grâce aux lois constitutionnelles [1] sur les dépositions et les transferts des fonction-

[1] Eckert est l'ennemi acharné du parlementarisme, dont il attribue la naissance

naires, sur les jurys, sur les juges, et sur la responsabilité des ministres, lesquels forment le sommet de la hiérarchie administrative; grâce à nos chambres représentatives, qu'il n'a pas été difficile de gagner à l'Ordre, bientôt le fonctionnaire maçon se substituera à la royauté.

C'est ainsi que l'Ordre est parvenu à faire entrer les frères dans toutes les places communales; qu'il se constitue le gérant et l'organe de la commune; c'est ainsi qu'il dispose réellement de la puissance du peuple. En gratifiant le peuple de la souveraineté, l'Ordre, par suite de l'influence qu'il exerce sur les fonctionnaires, se l'est de fait arrogée à lui-même.

Enfin l'Ordre se rend maître du gouvernement de l'Eglise protestante et de la direction des écoles, en offrant à l'ambition des ministres protestants et des instituteurs une religion et un enseignement démocratisés, et en séduisant par de brillantes promesses les membres les plus élevés de la hiérarchie. Par ce moyen, il entraîne dans les loges le clergé protestant inférieur et supérieur, ainsi que le corps des instituteurs : ainsi le concours du clergé lui est assuré, et l'éducation de la jeunesse est dirigée selon le but de l'Ordre.

L'Ordre est donc un Etat universel dans des Etats particuliers; il tient dans ses mains toutes les autorités du gouvernement; il renverse les bases de la religion, de l'Etat et de la société; il proclame l'égalité des droits de tous les citoyens, tandis qu'il a une préférence marquée pour ses membres; il distribue à ses conjurés toutes les places de l'Eglise, de l'Etat, des écoles et des communes. Ainsi les Eglises et les Etats sont minés dans leurs fondements; ainsi l'égalité des droits de tous les citoyens n'est qu'un leurre.

Après cela, la dissolution de l'Ordre n'est-elle pas un devoir, dont l'impérieuse nécessité n'a plus besoin d'être démontrée?

Ce devoir paraîtra plus urgent encore si l'on jette un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire et sur les aveux des dignitaires des loges. Oui, ces aveux mêmes, que nous trouvons consignés dans des communications secrètes et confidentielles, nous prou-

et la propagation à la Maçonnerie; dans tout le cours de son ouvrage, il montre la haine la plus profonde contre toute espèce de constitution. Il vient de publier à Vienne une brochure destinée à réfuter la fameuse publication de M. de Montalembert, *les Intérêts catholiques au 19e siècle*. Inutile de dire que nous laissons à Eckert la responsabilité de ses opinions politiques. (*Note du Traducteur.*)

vent à l'évidence que toutes les révolutions de l'Europe et de l'Amérique ont été produites et dirigées par la Franc-Maçonnerie.

On exige du particulier, assez courageux pour accuser l'Ordre supérieur, qu'il apporte des preuves directes sur l'ensemble et sur la personne morale de l'Ordre! On semble donc ignorer que l'homme privé n'a pas d'autorité officielle, et qu'il ne peut, par conséquent, dérober à l'Ordre ses documents secrets; on oublie qu'il faudrait consacrer de longues années et dépenser des sommes énormes pour se procurer des matériaux et des documents authentiques disséminés dans des centaines d'endroits; on oublie que c'est le devoir des autorités de dresser cette enquête, et puis, s'il y a des charges suffisantes, de faire appliquer la loi. Cette enquête est un devoir rigoureux pour le magistrat, dès qu'il constate un certain ensemble de faits qui permettent légitimement de soupçonner la culpabilité. Ces données suffisent au magistrat consciencieux dès qu'il s'agit de toute espèce de crimes ou de tentatives coupables. Ce serait une absurdité que d'exiger du juge des preuves directes, formelles et parfaitement convaincantes, avant de procéder à une enquête sur un meurtre ou sur un vol commis. Voudrait-on donc, malgré toutes les révolutions que nous avons sous les yeux, malgré l'existence évidente d'un centre commun et d'une direction unique, malgré les milliers de témoignages imprimés par la Maçonnerie et pour la Maçonnerie, voudrait-on se montrer paralysé quand il s'agit de l'Ordre? D'où vient cette étrange conduite? Parce qu'on n'est pas assez habitué à cette idée que l'Ordre est divisé en initiés et en simples frères; parce qu'on croit devoir ajouter foi à un Maçon qui vient dire : « Vous me connaissez; je veux bien vous » confier que j'ai un grade supérieur dans l'Ordre; on ne peut » donc rien entreprendre sans que j'en aie connaissance. Me » jugez-vous capable de prêter les mains à une action qui serait » infâme? » Enfin la Maçonnerie n'est pas inquiétée, parce que les fonctionnaires, les membres de l'ordre judiciaire et de l'administration ont, presque tous, des rapports plus ou moins étroits avec la loge; et parce que le fonctionnaire non initié n'ignore pas que ses supérieurs ou ses collègues sont Maçons.

Où serions-nous conduits, si par les serments et la politique de l'Ordre, tous les siéges de la magistrature étaient le partage exclusif de la Maçonnerie? Alors le pouvoir judiciaire serait séparé de l'Etat et passerait aux mains d'une personne morale;

il dépendrait non d'un Etat particulier, mais d'un Etat universel!

En combattant la Franc-Maçonnerie, je crois remplir un suprême et dernier devoir envers mon roi et ma patrie.

(*Revue des Revues*, de Liége, mars 1854, t. III, p. 373.)

Publications catholiques.

LA GUERRE ET LE GOUVERNEMENT DE L'ALGÉRIE,

PAR LOUIS DE BAUDICOURT [1].



L'événement le plus important du règne de l'infortuné Charles X, c'est sans contredit la conquête d'Alger : la postérité impartiale la regardera comme le plus beau fleuron de sa couronne. Au triple point de vue de la religion, de la gloire et des intérêts matériels de la France, cet événement mémorable mérite l'attention du chrétien, du soldat, du politique et du philosophe.

Alger était le boulevard de l'islamisme, qui jetait du haut de ses remparts un regard menaçant sur le midi de l'Europe, où Grenade et Cordoue furent jadis les témoins de sa puissance. A la vue du drapeau français flottant sur les ruines fumantes de la Casbah, de la croix arborée sur ses mosquées, le farouche disciple du Prophète sentit son courage s'abattre ; et l'esclave chrétien, qui vit tomber ses fers, salua de ses chants d'amour et d'allégresse le signe consolateur du Christ, qui avait donné la liberté au monde. Le Catholicisme reprit possession de cette vieille terre d'Afrique, où il était autrefois si florissant, qu'il y comptait plus de six cents siéges épiscopaux. Les ombres d'Augustin, de Cyprien, etc., durent tressaillir au fond de leurs tombes en voyant tomber le joug oppresseur du mahométisme, si longtemps maître de ce sol arrosé du sang de tant de martyrs et des larmes de tant de victimes.

La conquête d'Alger a ouvert pour la religion chrétienne une ère nouvelle. Que d'institutions de piété et de bienfaisance déjà

[1] Paris, Sagnier et Bray, libraires-éditeurs, rue des Saints-Pères, 56. 1853. 1 gr. vol. in-8 de 600 pages.

fondées! Que de hardis champions de la cause catholique et de la civilisation sont déjà descendus dans la lice pour lutter contre la barbarie musulmane! Qui pourrait méconnaître la main protectrice de la Providence, qui a ouvert un champ immense au zèle infatigable de nos prêtres et de nos missionnaires, en soumettant à la France catholique ces contrées fertiles, arrachées au despotisme du Croissant par l'épée de nos soldats! Dans un avenir plus ou moins éloigné, toutes ces tribus nomades et fanatiques, sous l'influence tutélaire du Christianisme, verront tomber leurs vieux préjugés, se civiliseront, et demanderont à profiter de ses bienfaits en s'enrôlant sous sa bannière. Qui pourrait méconnaître la main de Dieu en voyant s'accomplir d'une manière si prompte, si énergique, si merveilleuse, un des plus brillants faits d'armes de nos annales militaires? L'Espagne, si puissante sous Charles V, avait vu périr sous les murs d'Alger, la ville imprenable, une armée nombreuse et aguerrie. La France sous Louis XIV, la Grande-Bretagne, la reine des mers, avaient châtié, il est vrai, l'insolence de ses pirates redoutables, avides de sang et de rapines, mais n'avaient pu détruire le repaire de ces misérables forbans, l'effroi du matelot, et le croissant ne cessa jamais de flotter sur les murs de la superbe capitale de la régence. Les murailles abattues s'étaient reconstruites; les maisons, incendiées par les bombes et la mitraille, s'étaient relevées, et l'islamisme, un instant humilié, avait repris son empire et sa force, et semblait défier ses puissants ennemis. Il était réservé à la France du 19e siècle de planter son étendard victorieux sur les remparts de cette ville altière, qui avait résisté durant tant de siècles aux plus formidables attaques.

On se demande comment l'Europe chrétienne avait pu si longtemps payer un tribut honteux à de vils pirates pour se mettre à l'abri de leur avidité insatiable; c'est que sa politique était anti-chrétienne, car c'était une politique d'isolement, une politique égoïste. L'Etat qui payait un tribut aux forbans de la Régence ne voyait pas de mauvais œil que la marine de l'Etat voisin fût rançonnée et affaiblie par leur audace aventureuse. Au moyen âge, l'Europe arrêta les progrès menaçants du mahométisme, et les croisades, ces guerres de géants, furent sa gloire, parce qu'elle était catholique, et soumise à cette grande voix qui domine le monde, celle de la Papauté. Ce qui nous manque, c'est l'union; l'Europe n'a plus cette séve qui faisait sa force, la foi et l'unité de la foi. La prétendue émancipation de la Raison,

au 16e siècle, en relâchant les liens religieux qui unissaient les Etats et les peuples d'Occident, a par cela même affaibli leur puissance; et ce qui donne un plus grand éclat à la brillante conquête de Charles X, c'est qu'elle s'est accomplie, malgré les menaces d'une puissance rivale, par nos seules forces, grâce à la valeur de nos soldats, dignes descendants des croisés. Et notre gloire n'a pas été stérile : deux cent cinquante lieues de côtes, des terres fertiles en productions étrangères au sol français, des ports de mer, des arsenaux remplis de toute espèce d'armes, de grands trésors [1], la Méditerranée purgée des pirates qui l'infestaient, de nouveaux débouchés ouverts à nos produits, une activité nouvelle donnée aux grandes villes maritimes du Midi, à notre industrie, à notre commerce, etc. ; tels sont les avantages immenses et inappréciables procurés à la patrie. Si la France n'a pas retiré tout le fruit qu'elle était en droit d'attendre de sa conquête, dont la conservation lui a coûté des sacrifices énormes, il faut faire la part des événements et des circonstances; les guerres incessantes et les changements des gouvernements qui se sont succédé dans l'Afrique française tant de fois depuis vingt-quatre ans, en ont été en grande partie la cause. C'est ce qu'examine M. Louis de Baudicour dans son excellent ouvrage intitulé : *la Guerre et le Gouvernement de l'Algérie.*

Beaucoup d'auteurs ne tiennent pas ce qu'ils promettent; il n'en est pas ainsi de M. de Baudicour; quoique son livre ait pour titre : *la Guerre et le Gouvernement de l'Algérie*, on y trouve tout ce qui peut intéresser celui qui veut connaître à fond notre colonie naissante, des pages curieuses sur les productions, la topographie, le commerce des côtes d'Afrique, du Tell, du Soudan et du Sénégal, du Sahara algérien et ses délicieuses oasis peuplées de palmiers; sur les habitants de la Régence, sur leurs mœurs, leurs usages, leurs lois, leur religion, leurs institutions; sur le sort malheureux des esclaves chrétiens sous la domination musulmane. Très-versé dans la connaissance de la géographie ancienne, il ajoute aux noms modernes des villes les noms latins ou grecs de ces mêmes villes que les Romains y

[1] On trouva dans la Kasbah 48,683,000 francs, divers objets évalués trois millions de francs. On trouva aussi dans la place d'Alger et dans les forts environnants 700 pièces de canons en bronze, un millier de pièces en fonte et une grande quantité de poudre et de projectiles. Le tout fut évalué à quatre millions de francs. La prise d'Alger enrichissait donc la France de 55,683,000 fr. Les frais de l'expédition ne s'étaient élevés qu'à 48,500,000 francs.

avaient fondées, quand l'Afrique fut subjuguée par leurs aigles victorieuses. On pourra juger du style de l'auteur par cette description de la capitale de la Régence, qui sera lue sans doute avec intérêt :

« Alger, du temps des Romains, n'avait pas l'importance qu'elle s'est acquise depuis. L'empereur Vespasien lui avait accordé les droits de cité ; mais elle était en dehors des grandes voies prétoriennes de la Mauritanie, et se trouvait placée trop près de la capitale, *Julia-Cæsarea*, pour prendre du développement. Son origine, du reste, est toute mythologique. Hercule passant en cet endroit, vingt hommes de sa suite l'abandonnèrent, choisirent ce lieu pour y bâtir une ville ; mais, afin qu'aucun d'eux ne s'arrogeât en particulier la gloire de lui donner son nom, le nombre des fondateurs fut celui de la nouvelle ville. C'est pour cela qu'elle fut appelée *Icosium*, du mot grec εἴκοσι, *vingt*. Les Arabes, venus ensuite, lui ont donné le nom de *Djézaïr*, à cause des petites îles situées en face. »

» Alger est bâti en amphithéâtre sur le versant septentrional du Sahel, massif de côtes qui sépare la mer de la plaine de la Mitidja, dans toute sa longueur. L'ancienne ville d'Alger formait un triangle dont le sommet reposait sur la plage, et le sommet aboutissait à la Kasbah, château fort qui, en dernier lieu, était la résidence du dey. Toutes les rues, partant du port, se dirigeaient, à droite et à gauche, vers les deux portes de la ville, Bab-el-Ouel et Bab-Azoun, auprès de laquelle, par la Porte-Neuve, on avait une autre sortie....

» Les maisons mauresques, véritables prisons à l'extérieur, sont, à l'intérieur, très-élégantes et assez commodes pour les habitudes musulmanes. On y entre par des portes à guichets, souvent tellement basses, qu'il faut s'incliner pour pouvoir passer. Ces portes donnent sur un vestibule de deux ou trois mètres, et qui s'étend dans toute la profondeur de la maison, jusqu'à un soupirail de la même largeur, prenant son jour sur la terrasse. Un petit escalier, à marches très-élevées, conduit du vestibule au premier étage dans une cour intérieure souvent dallée en marbre. Cette cour carrée est entourée d'une double galerie formée par des colonnes et des arcades ogivales. Les petites maisons n'ont que deux arcades sur chaque côté ; les plus grandes n'en ont jamais que quatre ; les colonnes qui les soutiennent sont en pierre ou en marbre, selon le plus ou moins d'opulence de l'édifice. Les appartements sont disposés autour des galeries de

chaque étage, et y prennent leur jour. Leurs chambres sont très-etroites, et n'ont guère plus de trois mètres de largeur; mais elles sont aussi longues que la maison est grande.... Quelques ouvertures pratiquées à l'extérieur, et garnies souvent de verres de couleur, y jettent une clarté mystérieuse. Ces appartements, dans les maisons pauvres, sont badigeonnés à la chaux; mais chez les riches, ils sont ornés avec beaucoup de luxe. A la hauteur d'appui, les parois des murs sont recouvertes de faïence, les boiseries des portes, des armoires et des fenêtres sont sculptées; des ornements en plâtre ou des peintures ornent les parties supérieures, et les plafonds ne le cèdent en rien à ce que, depuis des siècles, nous parvenons à exécuter de plus beau en ce genre.

» Aucune maison mauresque n'a de cheminée. L'hiver il y fait très-froid, mais en été elles sont très-agréables à habiter. On y est le jour parfaitement préservé des rayons du soleil; le soir, on peut encore y respirer le grand air. Toutes ces maisons sont recouvertes de terrasses. Du temps des Turcs la population musulmane d'Alger était de 100,000 âmes, elle n'est aujourd'hui que de 13,000. La population juive y varie peu et se maintient entre 5 et 6,000 âmes. Il en est autrement de la population européenne qui, après avoir été de trois ou quatre milliers d'individus, au commencement de l'occupation, s'est élevée successivement jusqu'à 60,000 âmes, pour redescendre, en 1848, au-dessous de 30,000. Alger renfermait autrefois 17 mosquées: elle n'en a plus que 4 maintenant. »

Pour avoir des idées vraies et exemptes de préventions sur l'Algérie et son gouvernement, il faut nécessairement connaître les races diverses qui peuplent notre colonie. M. de Baudicour s'attache donc à nous peindre les caractères des indigènes, qu'il classe de la manière suivante : les Coulouglis, les Arabes, les Kabyles, les Nègres et les Juifs. Nous abrégeons ses descriptions.

Les Coulouglis sont les descendants des soldats turcs mariés avec les femmes du pays. Ils suivent un rit différent de celui des Arabes; ces derniers sont de la secte de Malcki; ils sont, eux, attachés à la secte de Hanefi. Ils ont des mosquées, des muftis et des cadis particuliers. La principale dissidence, c'est que les uns prient les bras étendus, les autres les bras croisés sur la poitrine. Ils ont les mêmes usages que les Arabes; leur physionomie offre plus de noblesse et de fierté, et s'ils ont plus de franchise, leur fanatisme est aussi plus ardent.

Les Arabes de l'Algérie sont, d'une part, les *Maures*, de l'autre les *Bédouins*. La seule différence qui existe entre eux, c'est que les premiers habitent les villes, et les seconds la campagne.

Les Maures sont essentiellement marchands; ils ont presque tous une petite boutique garnie d'étoffes, d'essences, d'épiceries et de comestibles. Les Bédouins, ou les Arabes proprement dits, mènent une vie nomade assez semblable à celle des anciens patriarches; ils ont de nombreux troupeaux, et couchent sous la tente. Ils négligent l'agriculture; ils sont en général voleurs, rusés et fourbes, et d'un caractère belliqueux. Ils aiment la musique, les femmes, la poudre, et, par-dessus tout, l'indépendance. Les chameaux portent les tentes, tous les ustensiles de ménage, et la meule qui sert à faire la farine et le couscoussou. Il faut à l'Arabe de l'air et de l'espace; le jour, l'abri d'un caroubier lui suffit; la nuit, il aime à contempler la splendeur du firmament.

Les Kabyles ont, en général, les yeux bleus et le teint beaucoup plus blanc que celui des Arabes. Ils vont nu-tête l'été comme l'hiver; les burnous sont peu en usage parmi eux; ils ne sont vêtus que d'une simple tunique de laine. Ils aiment le travail, cultivent les champs, ont des maisons et sont beaucoup plus sobres que les Arabes. Ils sont braves et indépendants, et ne se battent que quand leur territoire est envahi. Les Kabyles parlent une langue toute différente de l'arabe, c'est la langue berbère, qui a des caractères particuliers, et dont l'origine est Chamétique, tandis que l'arabe, comme l'hébreu, comme la langue punique ou phénicienne, est d'origine Sémitique. Ils sont, surtout ceux du Sahara, humains et hospitaliers. Leurs marabouts ont établi parmi eux des *zaouïas*, qui révèlent leur caractère charitable; car ces institutions ont pour buts principaux la prière, la bienfaisance et l'instruction, et servent à la fois de mosquées, d'hôtelleries et d'écoles. Les femmes kabyles se font de préférence des croix sur le front, usage inconnu chez les Arabes et contraire au *Coran*. Nous ne sommes pas éloigné de croire, avec M. de Baudicour, que les Kabyles descendent des chrétiens d'Afrique, subjugués par les Musulmans, qu'ils ont conservé le signe extérieur de la foi de leurs pères, avec quelques expressions en usage chez les chrétiens, entr'autres celle de *canon*.

Les nègres sont assez nombreux en Algérie; avant notre conquête ils y étaient esclaves. La révolution de février a mis un terme à cet état humiliant de choses, et tous les esclaves ont été

affranchis. Ils sont en général honnêtes, et leur physionomie est empreinte d'un certain air de bonhomie; ils ne manquent pas d'intelligence. Rendus à la liberté, ils ont trouvé dans leur industrie des moyens d'existence : la confection des paniers est un de leurs monopoles. Les négresses font de petits pains qu'elles vendent aux indigènes; elles servent les femmes dans les bains maures. Quoique musulmans, les nègres ne sont point fanatiques, montrent peu d'attachement à Mahomet, et s'inquiètent fort peu de mettre en pratique les maximes et les prescriptions du *Coran*. Ils se croient plus parfaits que les autres hommes, et comparent les blancs *à des raisins qui ne sont pas mûrs*.

Les juifs sont en très-grand nombre dans la Régence; ils ont leurs écoles, leurs synagogues et leurs rabbins. Là, comme dans toutes les contrées qu'ils habitent, ils se livrent exclusivement au commerce, et ils se croiraient très-humiliés si on les contraignait de cultiver la terre. Il leur est défendu de monter à cheval et de porter le haïk; ils sont, en outre, obligés de se rouler un mouchoir noir autour de la tête. Le gouvernement français leur a permis de s'habiller à l'européenne, ce qui a vivement froissé les indigènes, qui sont étonnés que des chrétiens leur aient assimilé la race maudite des juifs qui ont voulu crucifier leur prophète Jésus-Christ. Ils se distinguent, comme presque partout, par leur saleté et leur sordide avarice.

M. de Baudicour entre ensuite dans les détails les plus intéressants sur le gouvernement des Turcs, sur l'odjack ou milice turque, principalement recrutée à Constantinople et à Smyrne, sur les titres, les emplois, l'élection des officiers, sur le dey d'Alger, ses attributions, sur ceux d'Oran, de Constantine et de Tittery, sur la perception des impôts, l'organisation des provinces; sur les *outhans* ou cantons, les *cheiks* ou chefs de l'autorité municipale, les *naïbs*, espèces d'adjoints, les *cadis* ou juges, et la manière dont ils rendent la justice, et les *maghzem*, qui n'étaient autre chose qu'une portion du peuple vaincu, appelée avec le vainqueur à exploiter le fruit de la conquête.

La prise d'Alger, par le maréchal de Bourmont, qui commandait l'armée expéditionnaire, renversa pour jamais le gouvernement des Turcs. Les Arabes, fatigués de leur despotisme, se soumirent en grand nombre au nouveau conquérant, mais un ennemi formidable, un habile guerrier, réveilla leur fanatisme, prêcha la guerre sainte et nous causa les plus grands maux, c'était Abd-el-Kader. Laissons l'auteur lui-même nous tracer le

portrait de ce jeune héros : « Il comprit, dit-il, pour l'islamisme, le péril de l'invasion française. Les chrétiens avaient mis le pied sur le boulevard le plus inexpugnable des disciples du Prophète. Après une trève de plusieurs siècles, les rôles avaient changé; les descendants des croisés étaient devenus agresseurs. Abd-el-Kader prêcha donc la guerre sainte; il se mit à la tête des tribus nomades, et chercha à constituer une nation arabe pour l'opposer à la nation française......

» Mohhy-ed-Din, son père, depuis l'âge le plus tendre, l'avait préparé au rôle qu'il devait jouer. Il lui avait fait faire plusieurs pèlerinages à la Mecque, et l'avait conduit jusqu'aux bords de l'Euphrate. Le grand marabout de Bagdad lui avait prédit ses futures destinées et la fin du règne des Turcs. De bonne heure initié à une vie rude et pénible, il passait la plus grande partie des nuits à méditer le Coran; les esprits célestes venaient souvent l'honorer de leurs visites. Il n'en fallait pas davantage pour l'accréditer dans l'esprit crédule des Arabes. En 1832, à la suite d'une vision du marabout d'Eghris, Abd-el-Kader fut proclamé sultan et fit son entrée triomphante à Mascara.... Sa valeur guerrière ne tarda pas à se montrer dans les combats de tribu à tribu. Lorsqu'il eut réuni une troupe suffisante de cavaliers, il entre en campagne et vient harceler la garnison d'Oran. La première fois qu'il se mesura avec les Français, il parut aux Arabes un héros protégé de Dieu. Il s'y trouva comme assailli d'un essaim de balles; pas une ne l'atteignit, il fut réputé invulnérable. »

Après avoir tracé le tableau plein de vie des premières années de notre conquête, parlé des brillants faits d'armes de nos braves, raconté nos succès et nos revers, il s'étend longuement sur l'intrépide maréchal Bugeaud, dont la bravoure contribua puissamment à dompter nos ennemis, et dont la bonté pour les soldats était si grande, que ceux-ci ne l'appelaient que le père Bugeaud. Il blâme avec raison son fameux traité de la Tafna, avec Abd-el-Kader, traité impolitique, parce qu'il y faisait de trop grandes concessions, et qu'il grandissait trop le chef arabe en lui confirmant le titre d'émir ou de prince.

Tout à coup ce dernier jette le masque, et malgré ses serments les plus solennels, il lève hardiment le drapeau de la révolte, et de nouveau se déclare l'ennemi des Français. L'actif et courageux maréchal attaque Tagdemt, le centre de la puissance de l'émir, la réduit en cendres, et se rend maître des autres

villes que celui-ci possédait. Le duc d'Aumale s'empare de la Smala d'Abd-el-Kader, qui dans sa détresse implore le secours de l'empereur du Maroc. Abd-er-Rahman envoie son fils à la tête d'une armée pour attaquer l'armée française. Bugeaud fond à l'improviste sur les troupes réunies de l'émir et du prince de Maroc, qui formaient un effectif de 40,000 hommes; il n'en commandait lui-même que 8 à 10,000, et remporte la fameuse bataille d'Isly, qui fut le coup de grâce porté à la redoutable puissance d'Abd-el-Kader. Le général français porta ensuite ses armes dans la Kabylie, où la bravoure de nos soldats fit respecter le nom de la France; mais malgré nos succès, comme le fait observer avec raison M. de Baudicour, cette guerre d'extermination, déclarée aux habitants de la Kabylie, fut impolitique. Les Français, connaissant peu la différence de race des indigènes, les traitaient comme les Arabes, tandis qu'ils auraient pu se faire de puissants alliés de ces Kabyles, caractères fiers, indépendants, mais amis de la paix et de l'agriculture, et ennemis des Arabes. Les réflexions que fait notre auteur sur les moyens d'obtenir une paix durable en Algérie, nous ont paru fondées. Il entre dans les détails les plus intéressants sur nos premières expéditions en Kabylie, sur le duc d'Aumale, sur la reddition d'Abd-el-Kader, tombé entre les mains du général Lamoricière, sur le gouvernement de l'émir et celui des Français, sur les chefs indigènes, les bureaux arabes, les insurrections et les dernières expéditions en Kabylie. Dans le dernier chapitre, qu'il intitule : *Conclusion*, il émet un sentiment qui nous paraît vrai sur le genre de gouvernement qui convient à notre colonie. Il termine l'ouvrage par la liste des pachas, aghas ou deys d'Alger, et des commandants en chef ou gouverneurs de l'Algérie. En tête figure le fameux pirate Aroudy-Barberousse, le fondateur de la Régence en 1516.

Cette faible esquisse suffira sans doute pour faire connaître l'importance du livre de M. de Baudicour. Le style en est clair, simple et correct, tel qu'il convient à un livre d'histoire, et ne manque pas en certains endroits d'élégance; les matières y sont distribuées avec ordre, et les transitions en sont heureuses. Ses observations judicieuses, ses appréciations vraies des homme et des choses décèlent en lui un esprit mûr et une connaissance approfondie de la matière qu'il traite.

Il nous semble avoir remarqué quelques redites au sujet des Kabyles. Nous nous permettrons de dire encore à l'auteur, q

nous n'aimons pas les citations trop fréquentes des journaux à la fin du volume, ce qui fait un peu ressembler l'histoire à une compilation. Quand il fait la description de la ville d'Alger, et qu'il parle du nombre des mosquées qu'elle conserve encore, nous aurions désiré qu'il parlât aussi de nos églises et de nos chapelles, et cette lacune nous surprend d'autant plus que M. de Baudicour est sincèrement religieux et bon catholique. Il aurait désiré, à l'origine de notre conquête, l'établissement d'un vicariat apostolique, au lieu de la création d'un évêché à Alger : nous ne partageons pas son sentiment. Les vicariats apostoliques ne s'établissent guère que dans les pays où les chefs de l'administration temporelle ne sont pas catholiques ou sont hostiles à la religion. La France catholique devait avoir dans notre colonie un évêque qui, à ce titre seul, a toujours plus d'influence et des moyens plus grands pour diriger utilement notre Église d'Afrique.

Nous croyons avec M. de Baudicour « que le gouvernement militaire sera de longtemps encore celui qui est préférable pour l'Algérie ». L'*épée et la croix*, comme le disait très-bien le maréchal Bugeaud, voilà les deux moyens les plus puissants pour civiliser les farouches enfants du Prophète. L'épée, pour leur prouver que la France sera toujours assez forte pour réprimer leur audace et faire respecter son drapeau; la croix, pour leur prouver que le disciple du Christ, comme son divin Maître, sait aimer et pardonner.

L'abbé Th. BLANC, curé de Domazan.

Polémique catholique.

DU PROTESTANTISME ET DE TOUTES LES HÉRÉSIES
DANS LEUR RAPPORT AVEC LE SOCIALISME,
PRÉCÉDÉ
De l'Examen d'un Écrit de M. Guizot,
PAR. M. AUGUSTE NICOLAS;

Deuxième édition, considérablement augmentée; avec une lettre de son éminence le Cardinal-Archevêque de Bordeaux [1].

La première édition de cet ouvrage a paru il y a à peine deux ans (1852); cette deuxième édition si rapprochée prouve seule l'empressement qu'a mis le pu-

[1] Deux volumes in-12, chez Auguste Vaton, rue du Bac. Prix : 7 fr. 50 c.

blic à lire cette production du savant apologiste auquel nous devons déjà les *Etudes philosophiques sur le Christianisme*. C'est que M. Nicolas s'est placé, dès le début, dans la seule position qui convienne en ce moment à un défenseur de la cause catholique, celle des faits, de l'enseignement traditionnel et primitif. Les apologistes futurs seront stupéfaits quand ils sauront que du sein du clergé s'est élevée une espèce de *secte philosophique*, qui a pris à tâche de dénigrer cet ouvrage, qui seul a fait quelque sensation parmi les Rationalistes, seul a touché à la question, seul a fait sortir l'esprit humain de ces discussions oiseuses de la métaphysique, où chacun est maître, parce qu'il n'y a que des disputes et point de règle, point d'autorité. Il est vrai que ce parti est à peine connu des gens du monde et des philosophes; quand ils arrivent à en connaître et les auteurs et les principes, ils s'étonnent et rient...... Craignons de trop les instruire sur les pauvres attaques dirigées contre M. Nicolas et ses ouvrages; il y a une région des ombres, où il faut laisser parler, disputer, errer, triompher les ombres. Mais à côté de ces attaques, il y a des objections faites de bonne foi, avec sens et intelligence, et qu'un auteur est toujours bien aise de rencontrer sur son chemin, parce qu'elles lui donnent occasion d'expliquer et de compléter sa pensée, souvent même de suppléer de vraies lacunes. C'est une de ces objections que M. Nicolas examine dans la *deuxième edition* de son ouvrage. C'est le chapitre qu'il y consacre que nous allons reproduire en partie; il fera connaître un côté très-essentiel de la question entre le Protestantisme et le Catholicisme, et servira de supplément pour ceux qui ne possèdent pas la première édition de son ouvrage. C. C.

CHAPITRE VIII.

DE L'INDIVIDUALISME ET DE L'INDIVIDUALITÉ. — PREUVE NOUVELLE TIRÉE D'UNE OBJECTION.

« Quand on a raison, a dit un homme célèbre, on a toujours » plus raison qu'on ne croit. » Nous avons fait cent fois l'expérience de ce mot profond dans la défense de la vérité divine, qui est la suprême raison des choses. Dans cette défense on a pleinement raison, et par conséquent toujours plus raison qu'on ne croit. Par delà tout ce qu'on a pu dire, on a encore, qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, mille choses à dire, mille aperçus, mille arguments, mille raisons à l'infini, dont l'écho de plus en plus sonore rapporte un son croissant et sublime de vérité. On ne s'y fie pas, on n'y croit pas assez, sans quoi on se jetterait dans le plus épais de la mêlée, comme un chevalier aux armes enchantées, dont tous les coups sont mortels à l'ennemi, et qui ne peut en recevoir que de chimériques. Que dis-je? les coups qu'on reçoit sont plus heureux encore que ceux qu'on porte, parce qu'ils provoquent la vérité divine et la suscitent,

toujours plus puissante et plus invincible. Cette vérité porte en elle-même sa propre justification [1]. Nous n'avons pas à lui chercher des raisons : c'est elle qui nous en fournira plus que nous ne pourrons en dire. Nous n'avons qu'à les puiser dans son sein avec confiance; et c'est cette confiance, c'est la foi, plus que le talent, qui doit nous les inspirer.

Cette réflexion trouve son application dans la réponse qui nous reste à faire à une objection, ou plutôt dans le parti qui nous reste à en tirer.

Cette objection est radicale, et elle a pour auteur un des esprits les mieux faits pour lui donner crédit, M. Franz de Champagny, la voici :

« Une objection se présente, à laquelle je suis étonné que » M. Nicolas n'ait pas pensé. Le Protestantisme est individuel; » il exagère les droits et la liberté de la raison humaine; il fait » de l'homme, de l'individu, en ce qui le touche, l'arbitre de » la religion; il pèche par l'excès de l'Individualisme. Le Socia- » lisme, au contraire, penche dans le sens opposé : il pousse » les droits de l'être collectif, du pouvoir, de l'autorité, jusqu'à » l'excès; il dénie à l'individu toute indépendance, toute liberté, » toute propriété, toute réalité. Ce sont donc, non pas deux » erreurs pareilles, mais deux erreurs opposées. Ce sont les » points extrêmes de l'erreur. L'un permet à l'homme de faire » Dieu à sa guise, l'autre ne lui permet pas de faire son champ » à sa guise. Voilà l'objection première, le préjugé qui s'élève » contre la thèse de M. Nicolas, et la *difficulté est si réelle*, » qu'après avoir lu son livre, on ne saisit pas bien le nœud, la » relation logique entre la doctrine du Protestantisme (c'est-à- » dire la doctrine du libre examen qui compose tout le Protes- » tantisme) et la doctrine du Socialisme. »

Cette objection a eu une fortune singulière : elle a paru à la fois et dans un journal protestant (*l'Espérance* du 16 décembre 1852, article de M. Pedezert) et dans une revue catholique (le *Correspondant* du 10 janvier 1853, article de M. Franz de Champagny). Sous la plume protestante, elle était jetée plutôt que posée dans un article véhément, où l'on pouvait croire que son auteur n'y avait attaché que la valeur d'un de ces expédients de polémique qui ne prétendent pas aux honneurs de la discussion. Sous la plume catholique, elle s'est posée, comme on voit, avec

[1] Lex Domini justificata in semetipsa. (*Psalm.* 18, 10.)

un caractère réfléchi, décisif, absolu, devant lequel il faut que notre thèse disparaisse, si elle n'en triomphe pas.

C'est là un bel exemple de la sincérité et de l'indépendance de la pensée chez les catholiques. Assurément, si un ouvrage, parti des rangs du Protestantisme, fût venu porter le ravage dans ceux du Catholicisme, il y a tout lieu de croire que *l'Espérance* ne l'aurait pas désavoué au moment où il aurait été repoussé par le *Correspondant*. Il est plus que probable que M. Pedezert serait accouru pour le soutenir, et que M. de Sacy même serait venu charitablement couvrir sa retraite.

Chez nous, catholiques, il n'en est pas de même. Nous avons une telle confiance dans la vérité et dans la destinée de notre foi, et cette confiance met tellement à l'aise notre jugement, que nous ne sacrifions l'indépendance de celui-ci à aucune considération, à aucune préoccupation, à aucune sympathie même de parti; et que, plus sévères envers nous-même que nos adversaires les plus déclarés, nous ne faisons aucune difficulté de dépasser ceux-ci dans leur critique à l'égard de nos frères, si telles nous paraissent être les exigences de la vérité.

Tel est certainement le sentiment élevé qui a inspiré la critique de M. de Champagny. Seulement, qu'il nous soit permis de le dire avec la même sincérité, autant nous applaudissons à cette indépendance, pour elle-même, aussi peu nous souscrivons à l'usage qu'il en a fait, nous en félicitant toutefois comme d'une heureuse occasion qu'il nous offre, de mettre la vérité dans un jour plus vif.

Ce n'est pas, en effet, notre livre seulement, c'est son sujet, c'est-à-dire le rapport du Protestantisme avec le Socialisme, qui est contesté par M. Franz de Champagny ; il semblerait même résulter de son objection, que l'Individualisme faisant contrepoids au Socialisme, c'est le contraire de notre thèse qui serait la vérité : c'est le Protestantisme qui pourrait nous sauver du Socialisme.

Hâtons-nous de dire, toutefois, que, sur une réponse immédiate que nous avons faite dans le *Correspondant*, du 10 février 1853, à l'objection de M. de Champagny, il a désavoué cette conséquence, et il a même expliqué sa pensée de manière à faire disparaître en grande partie son objection.

« Le dissentiment entre M. Nicolas et moi, dit-il en terminant,
» n'est donc pas réel. Dans les pages qu'on vient de lire, (ma
» réponse à M. de Champagny), n'est-ce pas cette affinité mo-

» rale, cette génération par voie du contraire qui est invoquée
» pour établir le lien entre le Protestantisme et le Socialisme?
» Qu'importe du reste que logiquement ou illogiquement,
» directement ou indirectement, par voie de conséquence ou
» par voie de contraste, l'erreur de Luther ait enfanté celle de
» Rousseau, celle de Robespierre, celle de Saint-Simon, celle de
» Fourier? l'important, c'est qu'elle les ait enfantées. Le Protes-
» tantisme du 16e siècle, la Sophistique du 18e, la Révolution de
» 1789 et de 1793, le Socialisme et le Communisme d'aujour-
» d'hui se tiennent par une filiation incontestable. *La généalogie*
» *est certaine*. J'attache peu de prix, je l'avoue, à savoir si,
» d'un bout à l'autre, elle est légitime selon la logique, et si
» quelqu'un des degrés n'est pas entaché de bâtardise. Luther
» et Calvin me paraissent responsables de tous leurs descen-
» dants, des bâtards comme des légitimes. » — « Je n'ai donc
» regret ni à ma critique ni à la réponse de M. Nicolas. Il n'y a
» là sujet de joie ni de profit pour nos communs adversaires.
» En tout, à des explications sincères, véridiques et sérieuses,
» la vérité n'a rien à perdre. Elle peut avoir à souffrir de notre
» condescendance quand nous nous encensons mutuellement,
» de nos violences quand nous nous injurions; elle n'a rien à
» craindre de notre franchise quand nous nous expliquons.
» Ma critique, si elle doit s'appeler une critique, ne doit ôter
» au livre de M. Nicolas rien de ce qu'il a de grave, d'instructif,
» de concluant. »

Si l'intérêt d'auteur pouvait être le moins du monde en jeu entre des catholiques, nous nous déclarerions satisfaits de cette loyale explication. Si même la vérité n'avait à réclamer que contre cette méconnaissance que M. de Champagny semble faire encore de la filiation *logique* et *directe* (quoique médiate) du Socialisme par rapport au Protestantisme, nous n'aurions pas relevé de nouveau l'objection, et nous nous en serions référé soit à notre réponse, soit même à notre ouvrage, où cette filiation nous paraît suffisamment établie.

Mais toute objection qui n'est pas fondée, de quelque main qu'elle parte, n'en est pas quitte pour une réfutation ou un abandon. Il faut qu'elle apporte de plus à la vérité qu'elle a attaquée le tribut d'une preuve nouvelle. C'est un ennemi qui ne doit pouvoir sortir de ses retranchements sans devenir non-seulement le captif, mais l'auxiliaire forcé de la vérité.

Tel est l'intérêt supérieur dont nous ne pouvons ni ne devons

faire le sacrifice à aucune considération personnelle, pas même à celle d'une juste condescendance. Si l'objection de M. de Champagny, au lieu de voir tomber devant elle tout l'édifice laborieusement élevé de notre travail, doit en devenir la clef de voûte, gloire à la vérité! Nous ne devons pas plus la lui refuser par modestie que par orgueil; et M. de Champagny lui-même y applaudira.

Reprenons donc l'objection pour en tirer cet avantage.

I. — Qu'est-ce que l'Individualisme? C'est cette disposition des âmes qui, n'étant plus unies en société par l'unanimité des croyances et l'esprit de charité qu'elles inspirent, *s'isolent* pour mieux jouir des biens de ce monde dans lesquels elles ont renfermé toute leur activité.

Qu'est-ce que le Socialisme? C'est cette disposition des âmes qui, n'étant plus unies en société par l'unanimité des croyances et l'esprit de résignation qu'elles inspirent, *se liguent* pour mieux ravir la jouissance des biens de ce monde vers lesquels elles ont dirigé toute leur activité.

La soif des biens de ce monde, à l'exclusion de toute croyance supérieure qui vienne en tempérer la jouissance ou la privation, l'*égoïsme*, tel est donc le fond, l'essence, le *substratum* et de l'Individualisme et du Socialisme.

C'est un même état moral, qui ne diffère que par la situation de ses sujets; c'est l'égoïsme qui possède ou l'égoïsme qui veut posséder. Cela est tellement vrai que, pour faire d'un individualiste un socialiste, on n'aurait qu'à l'appauvrir, et réciproquement.

Proudhon, qui devait connaître les socialistes et qui avait acquis le droit de les juger, porte sur eux ce jugement : « Si » j'interroge les divers entrepreneurs de réformes sur les moyens » dont ils se proposent de faire usage pour la réalisation de leurs » utopies, tous vont me répondre dans une synthèse unanime : » Pour régénérer la société et organiser le travail, il faut remet- » tre aux hommes qui possèdent la science de cette organisation, » la fortune et l'autorité publiques. Sur ce dogme essentiel, » tout le monde est d'accord... Inégalité dans le partage des » biens, inégalité dans le partage des amours, voilà ce que veu- » lent ces réformateurs hypocrites à qui la raison, la justice, la » science ne sont rien, pourvu qu'ils commandent aux autres » et qu'ils jouissent : ce sont en tout des partisans déguisés de » la propriété; ils commencent par prêcher le communisme,

» puis ils confisquent la communauté au profit de leur ventre. » (*Système des contradictions économiques*, tome II, pages 347 et 354.)

Qu'il y ait des socialistes généreux, qui ne soient mus que par des vues de justice, je m'empresse de le déclarer. Que les masses mêmes n'aient été d'abord échauffées et abusées que par ce sentiment, j'aime à le croire pour l'honneur de la nature humaine. Mais quel est l'objet et le caractère de cette justice? Je n'hésite pas à le dire : c'est une justice dérobée à Dieu, qui, seul, a le droit de l'exercer; impatiente des délais de ses jugements, ou plutôt incrédule à ses jugements et à ses promesses; souverainement attentatoire à sa justice, par cela même, et qui ne s'autorise que de l'injustice de ceux qu'elle attaque en l'autorisant à son tour. Socialistes et individualistes s'opposent les uns aux autres la justice qu'ils violent réciproquement, parce que réciproquement ils en répudient la source et en déclinent l'unique et suprême juridiction. Ce qui revient à notre première proposition, que l'Individualisme et le Socialisme se confondent jusqu'à l'identité, par une négation commune des croyances religieuses, et une commune concentration des destinées de l'homme dans les biens de ce monde, à l'exclusion de tout esprit de charité, de résignation et de sacrifice, que ces croyances seules peuvent inspirer.

Que sert de dire maintenant que le Protestantisme, par le libre examen, a produit l'Individualisme religieux qui constitue l'homme arbitre de sa religion, et, par suite, l'Individualisme social qui le constitue arbitre de sa fortune; mais que, par cela même, il n'a pas produit directement le Socialisme, qui est l'opposé de l'Individualisme en ce qu'il dépouille l'individu de toute réalité et l'absorbe dans l'être collectif?

C'est être dupe des apparences que de raisonner ainsi, et prendre le phénomène pour l'essence. Le Protestantisme, par le libre examen, a produit l'impiété et déchaîné l'égoïsme; et l'impiété, l'égoïsme, constituent autant le fond du Socialisme que de l'Individualisme. Si l'Individualisme proclame l'indépendance de l'individu, si le Socialisme professe son absorption, c'est là une différence de tactique plutôt que de doctrine. L'un et l'autre ne sont qu'une seule et même doctrine, dans son principe, qui est la répudiation des croyances; dans son but, qui est la jouissance acharnée des biens de ce monde; dans son résultat, qui est la dissolution de la société; et ce n'est précisément que

parce qu'ils se confondent dans cette même doctrine de l'égoïsme, que parce qu'ils sont l'un et l'autre l'égoïsme, qu'ils diffèrent dans la tactique; de telle sorte que leur différence même accuse leur identité. L'égoïsme doit, en effet, résister à l'absorption, quand il est pourvu; il doit être individualiste, parce qu'il aurait tout à perdre à ne l'être pas. Mais dans les classes pauvres, il trouve son compte à être socialiste, parce qu'il puise dans l'absorption une force terrible, à laquelle il ne se soumet que pour l'imposer, en marchant à l'attaque de l'individualisme riche. Si celui-ci résiste, encore une fois, ce n'est qu'une résistance matérielle et non morale; car il s'inspire du même principe que le Socialisme : ils descendent tous deux du même auteur; et c'est entre eux la guerre civile de l'égoïsme. Aussi sont-ils contemporains, et la double expression d'une même société. Ce sont les frères ennemis de l'antique tragédie.

Le Protestantisme, du reste, nous offre autant le type du Socialisme que de l'Individualisme. Si le Protestantisme est divisé à l'infini et nous offre par là le type de l'Individualisme, il n'est pas moins ligué jusqu'à l'absorption la plus complète contre l'autorité qui est l'objet de sa haine, et nous offre par là le type du Socialisme. Et qu'a été son établissement, autre chose qu'une vaste scène de socialisme? Que signifient les noms mêmes de *protestantisme* et de *réforme*, que le Socialisme contre l'Église, comme le Socialisme est le Protestantisme et la réforme contre la société?

Le Protestantisme religieux, politique et social, présente ce double caractère; c'est toujours ce même principe de révolte et de dissolution, à la fois despotique et anarchique, ligué pour attaquer, divisé pour jouir. Il est le père des individualistes et des socialistes, non-seulement par les conséquences, mais par les antécédents.

Mais, sans plus revenir sur tout ce que nous avons dit, entrons dans l'aperçu nouveau que nous nous sommes plus particulièrement proposé de tirer de l'objection, et qui doit jeter un jour définitif sur le rapport du Protestantisme avec le Socialisme.

II. — Le Socialisme a un contraire par lequel nous allons parfaitement juger que l'Individualisme ne l'est pas, et que, loin de là, il est le grand affluent du Protestantisme au Socialisme. Ce contraire, c'est l'*individualité*.

L'Individualité est à l'Individualisme ce que la philosophie est

au philosophisme, ce que le vrai est au faux, ce que le bien est au mal, ce que le Catholicisme est au Protestantisme.

Nous avons la bonne fortune de pouvoir nous appuyer, pour l'établissement et le développement de cette importante proposition, sur deux hommes aussi distingués par la pénétration de leur esprit que malheureux par leur engagement dans l'erreur, et par là doublement recevables dans le témoignage qu'ils rendent à la vérité : l'un est le protestant Vinet, l'autre est le philosophe Jouffroy.

« L'Individualité n'est pas l'Individualisme, dit Vinet. Celui-ci » rapporte tout à soi, ne voit en toutes choses que soi; l'Indivi- » dualité consiste seulement à vouloir être quelque chose [1]... » Par l'effet même du péché, l'égoïsme, ou, comme on dit au- » jourd'hui, l'Individualisme est au fond de tout [2]. Jusques à » quand s'obstinera-t-on à confondre l'Individualité avec l'Indi- » vidualisme [3]? »

Cette distinction, développée imparfaitement par Vinet, est des plus fondamentales et des plus fécondes. L'Individualité et l'Individualisme revendiquent tous deux l'individu et le dégagent du collectif, mais l'Individualité pour mieux se donner à la société, et l'Individualisme pour mieux l'exploiter; l'Individualité en vue du devoir, l'Individualisme en vue du droit, l'Individualité en un mot par esprit de sacrifice, et l'Individualisme par esprit d'égoïsme.

Aussi le siége de l'Individualité n'est pas le même que celui de l'Individualisme. L'Individualité a son siége dans l'être spirituel et moral; elle constitue ce qu'on appelle proprement la personnalité, ou mieux encore le *caractère*. L'Individualisme a le sien dans la partie inférieure et sensuelle de l'homme, et constitue *la passion*. Il n'y a pas d'individualité chez les animaux, et il y a beaucoup d'individualisme. La personnalité humaine étant donc essentiellement spirituelle et morale, et ne se distinguant qu'en cela des animaux et de la matière, auxquels elle confine par les sens, il s'ensuit que l'Individualité dégage au plus haut degré la personnalité, par le sacrifice de la passion, qui tend à la matière, au devoir, qui tend à l'esprit; et que l'Individua-

[1] *Essais de philosophie morale*, par Vinet, p. 143.

[2] *Du Socialisme considéré dans son principe*, 1er article, publié dans *la Réformation au XIXe siècle*.

[3] *Essais*, p. 368.

lisme, au contraire, l'amoindrit et tend à la faire disparaître, par l'abdication du devoir et le règne de la passion.

De là il résulte une chose admirable et que je recommande à toute l'attention du lecteur : c'est que les hommes qui renoncent le plus à eux-mêmes, qui se donnent le plus en sacrifice à la société, sont ceux en qui la personnalité est la plus dégagée et la plus puissante, le caractère le plus original et le plus indépendant. Et, au contraire, les hommes qui s'isolent le plus dans leur égoïsme, et qui sacrifient tout à leur personnalité, sont ceux en qui cette personnalité est la plus servile, la plus abjecte, la plus nulle, la plus facile à dominer et à absorber. *Panem et circenses!* disent ceux-ci au premier monstre qui veut s'en emparer. *Non in solo pane vivit homo!* disent ceux-là au Tentateur qui ose approcher de leur conscience. Même dans l'ordre humain, se vérifie ainsi cette profonde parole du Sauveur : « Qui a » souci de sa vie la perdra, et qui perdra sa vie à cause de » moi la trouvera. »

— « Les hommes qui ont appartenu avec le plus d'abandon » aux intérêts de tous, dit Vinet, étaient sûrement individuels; » tant il est vrai que l'Individualité n'est pas l'égoïsme. » Vinet n'a pressé que très-légèrement cette vérité, instinctivement averti qu'elle contenait la glorification du Catholicisme et l'arrêt de mort du Protestantisme. Si l'esprit de sacrifice alimente la personnalité, en la dégageant, par ce sacrifice même, des intérêts matériels et sensibles qui l'asservissent, le Catholicisme, qui inspire au plus haut degré le sacrifice, est le grand foyer de la personnalité; et le Protestantisme, dont le propre est de répudier systématiquement l'esprit de sacrifice, en est l'extinction.

Aussi, j'en appelle hardiment à la confrontation des deux âges, des deux mondes, catholique et protestant, chrétien et sceptique. Quels sont les temps les plus féconds en grands caractères, en personnalités puissantes, si ce n'est les temps catholiques? Et, dans ces temps, quelles sont les figures les plus caractéristiques, et qui se détachent le plus, si ce ne sont celles des Saints, de ceux qui s'oubliaient le plus, qui se sacrifiaient le plus, qui étaient les plus puissants en œuvres de dévouement et d'abnégation de leurs personnes? Qu'y a-t-il de moins individualiste et de plus individuel qu'un saint Louis, qu'un saint Bernard, qu'un saint Thomas de Cantorbéry, qu'un saint Grégoire VII, qu'un saint Dominique, qu'un saint François, qu'un saint Ignace, qu'un saint Vincent de Paul, qu'un saint François

de Sales? Leur personnalité était telle qu'après des siècles elle subsiste encore dans leurs institutions, et que c'est la seule qui proteste encore dans leurs disciples contre l'aplatissement de notre âge. A mesure qu'on descend vers celui-ci, et que l'*esprit d'activité libre de l'homme,* comme dit M. Guizot, émancipé de l'ordre surnaturel, s'exerce, sans contrepoids, dans l'ordre terrestre, le caractère s'amoindrit, la personnalité s'efface, l'individualité s'éteint. A mesure que l'homme a voulu se faire Dieu, il a cessé d'être homme : à mesure qu'il est devenu individualiste, il a cessé d'être individuel.

« Dans la société actuelle, chose qu'on ne peut trop admirer. » — dit Vinet, — l'individualisme est sur le trône, et l'individualité est proscrite! L'être réel, vivant, portant un cœur et » une conscience, est tout près d'être nié; il ne lui est permis » de se sentir vivre que dans le grand tout dont il fait partie; ce » panthéisme social ne lui laisse pas plus de personnalité que » n'en a la goutte dans l'Océan; ce n'est plus un homme, c'est » un chiffre, une quantité, une fonction, tout au plus un ingré» dient. Les individus étaient autrefois des médailles dont le » *frustre* même avait son prix : ce sont aujourd'hui des écus ou » des gros sous dont le marchand ne s'amuse point à regarder » l'empreinte à mesure qu'entre ses doigts ils glissent pièce à » pièce, et pièce à pièce ils remontent. Il paraît expédient que » des qualités trop prononcées s'effacent, et que tous les angles » saillants deviennent des angles rentrants; que chacun ne se » cultive que dans le sens de la société, laquelle a besoin de ses » talents, de sa fortune, de ses forces, et non pas de *lui*. Alors les » hommes distingués ressemblent à des exemplaires parfaite» ment imprimés d'un même écrit, et non à ces patientes copies » du moyen âge, où le copiste, quoique fidèle, savait bien faire » entrer quelque chose de son caractère et presque de sa pen» sée [1]. »

C'est assez pour le protestant Vinet de nous avoir prêté sa main pour faire ce portrait éloquent de notre âge; ce serait trop de lui en demander l'explication. Adressons-nous pour cela au philosophe Jouffroy.

Nous l'avons déjà entendu ailleurs nous expliquer, avec la lumineuse sagacité qui le distingue, comment cette ruine des croyances que nous a léguée le 18e siècle, n'a été que le

[1] *Essais de philosophie morale*, p. 148.

résultat d'une attaque antérieure de ces croyances, remontant au 15e siècle. « Le 18e siècle, nous a-t-il dit, a été le dénouement » de cette première époque de la révolution : il n'a pas eu l'ini- » tiative de cette révolution; il n'en a ni inventé ni posé les » principes; mais c'est lui qui en a popularisé et fait descendre » jusqu'au fond de la société les résultats. »

Et maintenant ces résultats dont le 18e siècle n'a été que le vulgarisateur, mais dont les principes appartiennent au 15e siècle, quels sont-ils ?

« Absence de *criterium*, dit Jouffroy, en matière de vrai et de » faux, de bien et de mal, de beau et de laid. Tout principe » ayant été détruit, toute règle fixe de jugement se trouve » supprimée; et sans règle commune et reconnue de jugement, » il est impossible de s'entendre avec soi-même et avec les » autres; il est impossible d'arriver à une solution certaine en » quoi que ce soit. Or, quand il en est ainsi, qu'arrive-t-il, » Messieurs? C'est que chaque individu a le droit de croire ce » qu'il veut, et d'affirmer avec autorité ce qu'il lui plaît de » penser. Au nom de quoi, en effet, pourra-t-on contester ce » qu'il avance? Au nom d'une vérité *supérieure* reconnue? il n'y » en a point; reste donc l'*autorité individuelle* de celui qui con- » teste, laquelle est égale à la sienne et ne peut la juger. Ce » temps-ci est donc le règne de l'Individualisme, et de l'Indivi- » dualisme le plus exagéré et le plus complet. Or, le droit de » chaque individu, de penser ce qui lui plaît, engendrant na- » turellement une diversité infinie d'opinions qui se valent et » qui ont tout autant d'autorité l'une que l'autre, il s'ensuit que » cet état d'individualisme où nous sommes est en même temps » un état d'anarchie intellectuelle complet. Ainsi, d'une part, » autorité sans contrôle de l'individu, puisque au-dessus de » cette autorité il n'existe aucune croyance commune, aucun » *criterium* de vérité admis, qui domine les intelligences, les » rallie et les gouverne; d'autre part, l'autorité propre de » chaque individu étant égale à l'autorité de tout autre, diversité » infinie d'opinions ayant toutes un droit égal à se dire et à se » juger vraies; en deux mots, *Individualisme* et *anarchie*, voilà ce » qui doit être et ce qui est; *voilà où il était nécessaire et inévi- » table que nous en vinssions*, et ce que nous voyons autour de » nous. » (10 leçons du *Cours de droit naturel*, p. 287 et 288.)

Et maintenant cet Individualisme, ainsi parfaitement expliqué dans ses sources, où doit-il lui-même aboutir nécessairement?

Ne voit-on pas qu'il fait parfaitement les affaires du Socialisme, qu'il y prépare parfaitement la société, comme toute anarchie prépare au despotisme? Faut-il encore que la vérité nous soit dite sur ce point par la bouche de l'erreur.

« Des faits que je viens de vous signaler, nous dit-elle, résulte, » Messieurs, l'affaiblissement universel des caractères. Personne » n'a de caractère dans ce temps-ci, et par une très-bonne raison, » c'est que les deux éléments dont le caractère se compose, une » volonté ferme et des principes arrêtés, le second manque et » rend le premier inutile. A quoi sert, en effet, une volonté » ferme quand on n'a pas de principes arrêtés? c'est un instru- » ment vigoureux, mais qui n'est d'aucun usage. Mettez cet ins- » trument au service d'une conviction stable et profonde, il » produira des miracles de décision, de dévouement, de cons- » tance et d'héroïsme; mais en nous, qui n'avons aucune idée, » aucune croyance fixe, et qui ne pouvons nous en faire; en » nous, qui n'avons d'autre guide que les caprices de notre au- » torité individuelle, et qui, fiers de cette indépendance, nous » faisons un point d'honneur de prononcer par nous-mêmes » dans tous les cas particuliers, que voulez-vous que produise » la volonté? Contre toutes les idées absurdes, contre toutes les » folles imaginations qui traversent la tête la plus sage, l'homme » qui croit à une défense, fort de ses principes, il les applique, » et, à l'épreuve de ce *criterium* uniforme, les bizarreries, les » chimères, les inconséquences s'évanouissent, et cela seul reste » qui est conforme à ses convictions. Mais à nous, qui ne » croyons à rien, ce *criterium* manque, et parce qu'il manque, » nous ne pouvons rien juger, rien approuver, rien blâmer. » Aussi n'approuvons-nous, ni ne condamnons-nous rien; *nous* » *acceptons tout;* et notre esprit, tour à tour en proie aux idées » les plus contraires, n'imprime aucune suite à nos résolutions, » aucun plan à notre conduite, aucune dignité à notre caractère. » Et *cela* encore une fois, *n'est pas une accusation,* mais *un fait*, » ce que le siècle doit être, il l'est; je le peins et je l'explique, » *voilà tout.* »

Cette dernière déclaration de Jouffroy est la vérité de tout ce qu'il vient de dire prise sur le fait, parce qu'il en était lui-même la personnification la plus exacte. Faute de principes, et de *criterium,* nous ne pouvons rien juger, rien approuver, rien blâmer, a-t-il dit, et voilà que lui-même, mettant en exemple sa leçon, ne blâme pas, ne déplore pas cet état des âmes, et nous

dit froidement, comme un être qui n'a plus de conscience ni de jugement : *ce n'est pas une accusation, mais un fait, je le peins et je l'explique, voilà tout.* Comme ce *voilà tout* achève le tableau, et comme il le complète en y mettant le peintre!

Les libres penseurs, protestants ou rationalistes, en sont tous plus ou moins là. Ce ne sont plus des êtres vivants, ou du moins éveillés à la vérité. Celle-ci n'est plus pour eux que comme un rêve changeant dans le sommeil de l'erreur. Ils n'ont plus conscience de la réalité intellectuelle et morale, de l'éternelle et immuable vérité; ils acceptent, ils embrassent tour à tour les songes les plus incohérents, faute d'un *criterium* qui leur permette d'en démêler et d'en redresser la fausseté. Quelques-uns, comme Jouffroy et Vinet, prophétisent dans cet état, et disent admirablement la vérité qu'ils ne possèdent pas, et dont ils perdent bientôt la trace, en la mêlant avec leurs inventions, sans pouvoir la distinguer, faute d'une *vérité supérieure reconnue.* Les catholiques sont seuls éveillés dans ce sommeil général des âmes, parce que seuls ils sont en contact et en communion avec cette *vérité supérieure*; seuls ils jugent, seuls ils blâment, seuls ils approuvent, seuls ils discernent, seuls ils affirment avec certitude et avec suite, seuls en un mot ils ont conscience et jugement, parce que seuls ils ont le *criterium* et pour ainsi dire le divin talisman de la vérité, qui est le prix de leur soumission à le recevoir de l'autorité qui en est la dépositaire.

C'est là, pour en revenir à l'objet de notre dissertation, c'est là ce qui nous permet de voir le tout, dont Jouffroy et Vinet n'ont vu qu'une partie, et d'en tirer des conséquences et des conclusions.

Vinet n'a pas tout vu, ni Jouffroy non plus. Le premier n'a vu que le côté moral, et le second que le côté intellectuel de la maladie de notre âge; et cela devait être, d'après la situation respective de leur esprit.

« Des deux éléments dont le caractère se compose, une *volonté » ferme* et *des principes arrêtés,* le second manque et rend le » premier inutile, » dit Jouffroy. Mais il ne dit que la moitié de la vérité, car la volonté ferme ne manque pas moins que des principes arrêtés, dans la société moderne. L'Individualisme n'est pas seulement l'effet de l'anarchie des intelligences, il l'est aussi de l'égoïsme des cœurs, de la lâcheté des âmes. Vinet, de son côté, n'a saisi que ce caractère d'égoïsme, ne voulant pas voir que la liberté des croyances a amené leur destruction, et

celle-ci l'anarchie des intelligences, ce qu'a très-bien vu Jouffroy. Mais celui-ci, à son tour, n'a pas vu que le mal n'était pas moins dans les cœurs que dans les intelligences, que nous ne voulons pas plus le bien que nous ne le connaissons, et que ces deux états s'aggravent réciproquement.

Et ce qu'est le siècle, à cet égard, il le doit être, pour parler comme Jouffroy. Au fur et à mesure que l'homme, sous l'influence de son émancipation religieuse, a dissipé la connaissance de la vérité divine, il en a perdu le goût; et comme cette vérité n'est pas métaphysique seulement, mais est essentiellement morale, il s'ensuit que l'homme a baissé dans sa volonté comme dans son intelligence. Le sentiment du devoir, l'esprit de sacrifice, n'étant plus soutenus et alimentés par la foi dans leur principe et dans leur objet au delà de cette vie, se sont éteints dans les âmes et ont été remplacés par le sentiment du droit aux avantages de ce monde, par l'esprit d'égoïsme qui s'en dispute la possession et qui s'en contente, et qui, à ce prix grossier, fait bon marché de tous les intérêts moraux et éternels dont la noble ambition forme et exerce le caractère, constitue l'individualité, et voit se briser contre elle toutes les séductions comme toutes les tyrannies. « La Religion, dit Vinet, en ouvrant à l'individu, au » delà du terrestre avenir des sociétés, un avenir immortel, dont » sa moralité déterminera la nature, tient, par ce seul fait, l'in- » dividualité éveillée et debout. Et plus cette croyance est vive, » cette attente sérieuse, plus l'effet dont nous avons parlé est in- » tense et profond. » (*Essais de Philosophie morale*, p. 152).

De tout ce qui précède on peut conclure avec certitude deux vérités incontestables :

La première, c'est que c'est l'Individualité et non l'Individualisme qui est l'opposé du Socialisme. Une société féconde en individualités, c'est-à-dire en caractères forts et indépendants, par le mépris du bien-être de la vie, et de la vie elle-même; développés dans la partie spirituelle et morale qui constitue la personnalité humaine; distincts, dès lors, les uns des autres, par ce qui fait qu'on est *soi*, mais unis en même temps, et doublement unis, et par la communauté des principes sur lesquels s'appuie la personnalité, et par la communauté du but social auquel elle se dévoue, et par la source et par l'objet de l'esprit de sacrifice; une telle société, dis-je, n'a pas à craindre le Socialisme ni aucun autre genre de tyrannie. L'individualité et l'indépendance du caractère de chacun donnera, en se multipliant, un caractère

d'indépendance générale à la nation, qui lui fera rejeter tous les jougs de la servitude. Cette société pourra être agitée, tourmentée par surabondance de vie, jusqu'à ce que chaque élément y ait pris sa place; mais, de tous les désordres et de tous les maux que la condition des choses humaines comporte inévitablement, il en est un qu'elle ne connaîtra pas et qui est le pire de tous : la décomposition, la mort. Une société, au contraire, où chaque membre n'a souci que de la recherche de son bien-être, veut être soi pour rapporter tout à soi, qui a perdu la vue et le goût des biens moraux et invisibles, dont le propre est d'affranchir et d'unir à la fois ceux qui les possèdent, et qui, en les sacrifiant aux biens matériels et sensibles, dont le propre est de diviser et d'asservir ceux qui s'y attachent, sacrifie pour cela même l'âme au corps, le caractère à la passion, la personnalité à l'égoïsme, l'Individualité à l'Individualisme, une telle société est vouée au Socialisme. L'isolement égoïste de chacun de ses membres, loin d'être une force contre l'absorption, est au contraire une faiblesse qui l'en rend la proie; parce que, pour sauver ce qu'on a, il faudrait s'exposer à le perdre plus qu'on n'y paraît exposé par le danger commun, que tout le monde subit ainsi, par attachement même aux biens périssables dont il nous dépouille. Une société tombée dans cet état ne peut se sauver; il faut qu'on la sauve, autant qu'elle peut être sauvée. Chacun s'abdiquant, s'effaçant, et se renfermant dans l'unique calcul de son bien-être, il en résulte une masse humaine dépourvue de toute cohésion, de toute énergie, et qui se laissera prendre par le premier qui voudra s'en emparer, et à qui il ne faudra pour cela que du caractère et une idée, au sein d'une société qui n'en a plus. — Voilà la première vérité.

La seconde vérité que nous pouvons conclure de ce qui précède, c'est que, comme nous en avons recueilli l'aveu de Vinet et de Jouffroy, l'Individualité étant *en raison de la force et de l'unanimité des croyances*, la cause qui a ruiné les croyances est celle qui a amené la perte de l'Individualité, le règne de l'Individualisme, et par lui, comme nous venons de le voir, celui du Socialisme. Et cette cause étant l'émancipation religieuse de l'esprit humain, le Protestantisme, nous saisissons par là le rapport logique, le nœud du Protestantisme avec le Socialisme.

En un mot, l'Individualité étant en raison de l'énergie des convictions, de la fermeté des croyances, de l'autorité, de la fixité des principes et des doctrines qui les déterminent, et l'In-

dividualisme en raison contraire, en raison de l'incertitude, de la division, de la décomposition des croyances et par suite des intelligences et des âmes, il est théoriquement rationnel, autant qu'il est pratiquement visible, que le Catholicisme évoque au plus haut degré l'Individualité qui est l'élément social par excellence, et le Protestantisme l'Individualisme, qui afflue immédiatement au Socialisme.

Auguste NICOLAS.

Polémique philosophique.

Des derniers Écrits de M. Cousin :

MADAME DE LONGUEVILLE. — DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN

PAR M. L'ABBÉ MAYNARD,

Chanoine honoraire de Poitiers, Professeur de Rhétorique à l'école de Pontlevoy [1].

Voilà bien 32 ans que M. Cousin parle et prêche; il a été tour à tour philosophe, voyant et prophète; il a créé cette trinité panthéistique, formée du fini, de l'infini et de leurs rapports, que nos conciles ont tout récemment foudroyée; il a été le patriarche de l'école éclectique, et tous nos rationalistes, pendant 30 ans, n'ont juré que par lui. La révolution de 1848 l'a fait tomber du pouvoir; depuis lors, il est allé exhumer les mânes des dames et demoiselles de Port-Royal. Ces dames lui ont-elles appris une meilleure théologie et une meilleure philosophie? Nous en doutons.

Quoi qu'il en soit, le voilà entré dans une voie nouvelle; il se vante d'être le promoteur et le fondateur d'un accord nouveau et complet entre la foi catholique et la philosophie.

Quelques personnes croient à cette transformation, et nous avons entendu répéter çà et là quelques phrases ayant une couleur quasi chrétienne et catholique.

La personne qui écrit ces lignes n'a pas encore lu ses derniers ouvrages, mais elle vient de lire l'écrit de M. Maynard, et elle commence à douter. Cet écrit est la réunion des articles insérés dans une excellente revue, la *Bibliographie catholique*, qui juge les questions philosophiques avec une intelligence et une pénétration qui la mettent au premier rang parmi les Revues catholiques.

Voici la partie du travail de M. l'abbé Maynard, où il expose les erreurs radicales qui se sont toujours trouvées dans les écrits de M. Cousin.

A. B.

[1] Aux bureaux de la *Bibliographie catholique*. Prix : 1 fr. 25 c.

« M. Cousin cède, nous dit-il, à l'invitation qui lui a été faite bien souvent de rassembler en un corps de doctrines les théories dispersées dans ses différents ouvrages. Il commence par la publication de son cours de 1818, qui, sous ces trois chefs, *le Vrai, le Beau et le Bien,* renferme les points fondamentaux de la science philosophique, et montre à découvert la méthode qui est l'âme de son entreprise, les principes qui n'ont pas cessé de présider à tous ses travaux, ses procédés, ses résultats. Là, en effet, peuvent se donner rendez-vous la psychologie, l'esthétique, la morale, le droit naturel, le droit public même en une certaine mesure, enfin la théodicée, c'est-à-dire les principales questions de la philosophie (p. I et II).

» On comprend donc l'importance d'un ouvrage qui nous est présenté comme l'expression abrégée d'une doctrine si souvent débattue, depuis vingt ans surtout, dans les livres, dans les journaux, et jusqu'à la tribune politique; d'une doctrine attaquée avec tant d'unanimité et de conviction par les principaux représentants de la cause religieuse, et défendue par son auteur avec tant de persistance, d'habileté, d'éloquence, et souvent de colère. — D'un autre côté, on a parlé d'une lumière que les derniers événements auraient portée dans l'esprit de M. Cousin, d'un doute salutaire qui aurait traversé ses anciennes convictions, d'un retour même à de plus saines croyances, et on a présenté ce livre comme un premier pas fait dans la voie qui mène à l'orthodoxie. — A tous égards nous devons à nos lecteurs une analyse sérieuse d'un tel ouvrage; ils nous en pardonneront la longueur en raison de son importance; et M. Cousin lui-même, si jamais ces pages tombent sous ses yeux, nous saura gré du compte que nous tenons de toute manifestation nouvelle de sa pensée, de l'intérêt inquiet avec lequel nous observons tous les pas qu'il ferait vers nous; car nous ne saurions aller à lui : ce n'est pas la foi qui peut se rendre à l'opinion; c'est l'opinion, surtout quand elle est erronée, qui doit se rendre à la foi. — Et puisqu'il s'agit d'une heureuse palingénésie qui s'opérerait aujourd'hui dans l'esprit de M. Cousin, il ne sera pas hors de propos de tracer rapidement l'histoire de ce livre, pour voir si, à travers ses nombreuses métempsychoses, il est enfin parvenu à cette vie orthodoxe que quelques-uns ont cru sentir en lui,

» Comme nous l'avons insinué déjà, ce livre n'est pas nouveau, puisqu'il date de 1818, c'est-à-dire de la jeunesse de l'auteur et de la première période de son enseignement. Pendant de longues

années, les leçons qui le composent, à part le programme que M. Cousin en donna dans ses *Fragments philosophiques*, restèrent inconnues au public; mais elles dormaient dans les cartons du professeur, rédigées par les élèves de l'Ecole normale qui faisaient partie de l'auditoire de la Faculté des lettres. Ce sont ces rédactions que M. Adolphe Garnier, aujourd'hui professeur à la même Faculté, publia en 1836, avec l'autorisation expresse, et aussi sans doute avec les conseils de M. Cousin. — Dix ans plus tard, M. Cousin lui-même songea à livrer à l'impression les cours qu'il avait professés de 1818 à 1820. Pour faire cette seconde édition, il se servit *librement*, nous dit-il, du travail de ses élèves, « se contentant de marquer un peu mieux la pensée du professeur, en la laissant inflexiblement telle qu'elle était alors. » — Nous verrons bientôt si, au point de vue proprement théologique, cette proposition ne peut pas être contestée. — Enfin, en juin 1853, nouvelle édition du cours de 1818 sur les idées *du Vrai, du Beau et du Bien*, avec des modifications plus profondes encore; et, quelques mois après, réimpression du même livre, avec une foule de corrections de détail, et un certain nombre d'additions, parmi lesquelles les seules, dit M. Cousin (p. VII), qui méritent d'être indiquées, sont des notes en forme d'appendice sur divers ouvrages de peintres français du 17ᵉ siècle, et quelques pages sur le Christianisme, à la fin de la 16ᵉ leçon. L'édition dont nous rendons compte aujourd'hui, et qu'on intitule la seconde, est donc en réalité la quatrième; disons, si l'on veut, la troisième seulement, car le livre n'a pas subi, depuis sa résurrection en juin 1853, les modifications profondes qui avaient marqué ses apparitions antérieures.

» Or, voici le plan que nous croyons devoir suivre dans notre travail pour le rendre complet, utile, et même intelligible. Nous exposerons en quelques mots les principales idées de M. Cousin, telles qu'on peut les découvrir dans ses divers ouvrages; ensuite nous analyserons la doctrine contenue dans la publication faite en 1836, par M. A. Garnier, du cours sur *le Vrai, le Beau et le Bien;* nous dirons quelque chose des corrections introduites dans ce cours en 1846; et enfin, l'abordant dans sa forme actuelle, nous en embrasserons l'ensemble et nous en jugerons la valeur et la portée.

» Rien de difficile comme de réduire en système les doctrines de M. Cousin, tant il y a de souplesse et de mobilité dans cet esprit, et, par conséquent, de variations calculées, d'évolutions

habiles pour échapper à toute prise et n'être jamais resserré sur un terrain déterminé, dans quelques propositions nettes et précises, qui permettent de se mesurer ou de s'entendre. Toutefois, un homme compétent et non suspect, M. Gatien-Arnoult, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Toulouse, dans son livre intitulé *Doctrine philosophique*, a réussi, avec beaucoup de talent, de méthode et d'exactitude, à tout ramener aux points suivants : La Substance est absolue, infinie, et, par conséquent, une. — La substance est Dieu. — Dieu, être nécessaire, a des modes nécessaires comme lui. — Ces modes sont les idées d'unité, de variété, et de rapport de l'unité à la variété; en d'autres termes, Dieu est infini, fini, et rapport du fini à l'infini. — En dehors de la substance, tout est phénomène. — Le phénomène est la manifestation de la substance et en revêt le caractère. — Le monde et l'humanité, phénomènes de Dieu, apparaissent par la création. — La création est nécessaire, absolue, infinie comme Dieu, et le manifeste nécessairement avec ses idées ou ses modes, c'est-à-dire avec son unité et sa triplicité, qu'on observe partout dans le monde, dans la science, dans l'histoire, dans le gouvernement, dans les facultés de l'homme considérées dans leur ensemble ou étudiées chacune séparément. Ainsi, dans la raison, il y a nécessairement : 1° la spontanéité, qui voit l'objet entier d'une vue totale ou synthétique; unité et infini; 2° la réflexion, qui le voit partiellement et en détail ou analytiquement; variété et fini; 3° l'alliance de la spontanéité et de la réflexion; rapport de l'infini au fini. — La spontanéité est révélation primitive, foi, religion, poésie, inspiration; la réflexion est examen de la révélation, science, philosophie, prose et méditation; la troisième est alliance de l'inspiration et de la méditation, de la révélation et de l'examen, de la science et de la foi, de la religion et de la philosophie, de la poésie et de la prose. — La distinction entre la spontanéité et la réflexion est particulièrement célèbre dans la doctrine de M. Cousin. Il y revient partout et sans cesse. A la première il rapporte la prophétie, la croyance au miracle, l'origine de la religion; à la seconde, la philosophie. Et la philosophie lui inspire souvent un amour si exclusif, qu'il oublie pour un moment la rigueur de la théorie, et qu'au lieu d'allier la philosophie à la religion, il proclame que la religion, œuvre du génie naissant de l'homme, doit disparaître devant la philosophie, création de sa virilité. — La raison de l'homme est identique avec la raison de Dieu, et elle n'est humaine que par cela seule-

ment qu'elle fait son apparition dans l'homme, phénomène nécessaire de Dieu. — Cette apparition de Dieu dans l'homme, par sa raison, λόγος, ou son Verbe, est l'objet du dogme du Verbe fait chair. Cette incarnation, nécessaire, perpétuelle, universelle ou catholique, s'opère en chaque homme, pour le racheter et l'unir à l'infini. La raison ou la vérité est donc le rédempteur de l'homme, le vrai médiateur entre l'homme et Dieu. — L'application de ces doctrines à l'histoire de la philosophie, que M. Cousin a particulièrement enseignée, a produit l'éclectisme d'abord, qui cherchait l'unité dans la variété, c'est-à-dire un système unique à travers les différents systèmes de la philosophie, et ensuite le syncrétisme, qui, ne regardant l'erreur que comme une vérité partielle, voulut que la science universelle résultât de l'association de toutes les erreurs et ne fût plus que la somme d'une addition. Appliquées à l'histoire de l'humanité, ces doctrines engendrèrent le fatalisme, la négation de la vertu et du crime, et la légitimation ou même l'apothéose du succès.

» Tel est le système de M. Cousin, qu'on peut résumer en ce seul mot : panthéisme fataliste et optimiste. Malgré l'emploi sacrilége du langage chrétien, et la perpétuelle parodie des dogmes catholiques, ce système est destructif de tout christianisme et de toute révélation. Il prend son point de départ dans l'homme, rapporte tout à l'homme, fait Dieu à l'image de l'homme, ou plutôt donne à l'homme la nature et les droits de Dieu. — Or, nous ne craignons pas de le dire, plus ou moins développées, plus ou moins clairement énoncées, toutes ces doctrines se lisent dans le livre sur *le Vrai, le Beau et le Bien*, publié, en 1836, par M. A. Garnier.

» Dès le début, distinguant les époques de l'histoire de la philosophie, M. Cousin présente le christianisme comme une création de la pensée humaine, comme une évolution du mouvement progressif de l'esprit humain. « C'est en Grèce, dit-il, que » s'allume le flambeau qui, après avoir brillé plusieurs siècles, » produit de son seul reflet la lumière de l'école d'Alexandrie, » et les premières lueurs du christianisme (p. 2). » — Mais nous allons avoir à revenir sur ce point, et nous verrons alors toute la théorie de M. Cousin sur l'origine et le développement de la religion dans le monde.

» Le panthéisme, dans lequel vient s'absorber tout son système, est clairement formulé dans plus d'un passage du livre de 1836, ou en ressort par voie de conséquence nécessaire. Les

notions de substance et de cause y sont constamment définies dans le sens du panthéisme (voir en particulier pp. 49, 57). C'est le panthéisme le plus rigoureux qu'exprime cette phrase : « L'u- » nité de la pensée qui lie entre eux les trois termes de toute » proposition, devient possible ou plutôt nécessaire par l'exi- » stence de l'Être absolu qui, renfermant dans son sein le *moi* » et le *non-moi* fini, et formant, pour ainsi dire, le fond iden- » tique de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la » substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui- » même dans la conscience humaine (p. 55). »

» Du panthéisme devait sortir le scepticisme universel en matière de religion. Regardant, en effet, toutes les religions comme le résultat d'une loi psychologique, de la loi de la spontanéité, l'auteur était amené fatalement à les absoudre et à les confondre toutes, à placer dans le travail d'une imagination exaltée la source de l'inspiration, de l'esprit prophétique et du don des miracles, à rapporter à la même illusion les rites les plus sacrés de l'invocation et les efforts les plus extravagants de l'évocation théurgique. Écoutons-le nous expliquant l'origine du paganisme : « Je suis une cause libre ; il y a un *non-moi* qui limite ma li- » berté ; je le crois cause libre, intentionnelle, finale ; il peut me » servir ou me nuire indépendamment de ma volonté ; il m'est » donc supérieur. De là résulte une impression de terreur qui se » mêle à l'amour. Sous ce point de vue, j'adopte le vers de Lu- » crèce :

Primus in orbe deos fecit timor.

» ... La racine du paganisme est dans l'illusion qui nous fait » apercevoir le *non-moi* revêtu des formes du *moi*. Poursuivons » les conséquences de cette illusion. Il y a des causes supérieures » à moi ; or, je suis accessible à la pitié ; je puis changer mes » résolutions quand je me laisse attendrir ; par conséquent, les » causes extérieures, conçues semblables à moi, pourront aussi » m'épargner si j'émeus leur pitié ; et comme je prie mes sem- » blables de changer ceux de leurs desseins qui me sont con- » traires, je puis de même prier les dieux. *De là l'idée de la » prière ; de là les rites et les cultes ; de là l'invocation...* Mais on » a voulu aller, et on est allé plus loin... Les dieux et les démons » qui présidaient aux mouvements des astres et aux phénomènes » terrestres, n'étaient pas aperçus par les hommes ; or..... l'es- » prit aspire sans cesse à traverser le phénomène, à se placer

» face à face avec ce qui est caché derrière. On ne se contente
» donc plus de prier et d'invoquer les dieux ; on veut les voir,
» on les évoque, et de l'*invocation* on passe à l'*évocation*
» (pp. 84-86). »

» Remarquons bien que cette théorie est applicable à toute religion aussi bien qu'au paganisme. Un culte raisonnable, en effet, suppose nécessairement un Dieu personnel et libre. Or, le dieu du panthéisme n'est qu'une substance abstraite et indéterminée, n'est qu'une cause fatale. Les rites les plus saints pour nous, les plus nécessaires, n'ont donc pas plus d'objet que les plus grossières superstitions, et tous doivent être enveloppés dans la même condamnation sceptique. Quelle place peut être laissée à la prière et au culte dans le système de la fatalité? Or, M. Cousin est nécessairement fataliste, et s'il parle quelquefois de liberté, ce mot ne doit être entendu que d'une liberté fictive, tout au plus de la liberté dite *a coactione* par l'école. Tel est le sens de ce passage : « Un être est libre lorsqu'il porte en lui-même le principe de ses » actes, lorsque, dans le déploiement de sa force, il n'obéit qu'à » ses propres lois (p. 40). » C'est là, du reste, une conséquence nouvelle du principe de la spontanéité.

» Même extension doit être donnée aux passages qui mettent sur le compte de l'imagination l'inspiration, la prophétie et le miracle. Aucune réserve n'y est faite en faveur ni du judaïsme ni du christianisme : une politesse prudente a fait taire leurs noms; mais on s'en remet à la sagacité du lecteur du soin de généraliser le principe. » Quand on prie, on éprouve non-seulement le » besoin, mais l'espoir d'obtenir l'objet qu'on demande; ajoutez » à ces sentiments naturels le travail de l'imagination, vous verrez naître l'inspiration, l'esprit de prophétie et le don des miracles. L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir : » et, attendant la réponse, il y pense, il la médite, et il la fait peu » à peu lui-même; il se persuade ainsi qu'elle lui vient de la » divinité : le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion » semblable, quand on éprouve le vif désir de voir un objet absent, l'imagination, éveillée par l'énergie de la sensibilité, se » met en jeu, et nous offre l'objet vers lequel notre âme tout » entière aspire, et l'on croit voir et toucher le produit de sa » propre création. Voilà comment on arrive à s'attribuer le pouvoir des miracles, c'est une crédulité naturelle : le premier » corps de prêtres qui a prédit l'avenir, qui a révélé les volontés » des dieux, qui a enfanté les prodiges, a été d'abord dupe de

» lui-même : il ne faisait pas, comme on l'a dit, de la superstition
» à plaisir ; il était de bonne foi, et c'est là ce qui faisait son in-
» fluence et son empire (pp. 92-93). » Si donc il vous répugne de mettre les Apôtres et le divin Sauveur lui-même au nombre des imposteurs, M. Cousin vous laisse la ressource de les placer parmi les victimes du délire. C'est un progrès sur le 18e siècle, qui les accusait brutalement de fourberie ; et bien qu'on veuille *venger ce siècle des attaques intéressées dont il a été l'objet* (p. 7), on ne craint pas de l'abandonner quelquefois dans ses conclusions extrêmes, car il faut tout concilier pour que tout vienne s'harmoniser, ou plutôt s'anéantir dans le gouffre d'un syncrétisme sceptique.

» Aussi, après tant de vains efforts pour absoudre et concilier tous les cultes, on s'en débarrasse tout à coup : tous disparaissent dans le culte abstrait de la vérité absolue, et le λόγος de Platon est le seul médiateur entre l'Être suprême, la souveraine intelligence, et l'être fini, l'intelligence humaine (p. 422). C'est à tort qu'on parle de devoirs envers Dieu ou de morale religieuse : « Ces devoirs peuvent rentrer dans les autres ; car tout devoir est
» religieux de sa nature, en ce sens qu'il est l'obéissance à la vé-
» rité morale absolue (p. 935). » C'est à tort qu'on fait reposer la morale sur la religion : « La religion est tout au plus le sommet
» et non la base de la morale (p. 387) » C'est à tort même qu'on refuse à l'athée sa place parmi les adorateurs de Dieu : car « Dieu
» compte autant d'adorateurs qu'il y a d'hommes qui pensent,
» puisqu'on ne peut penser sans admettre quelque vérité, ne
» fût-ce qu'une seule (p. 128). » Disons mieux : l'athéisme est impossible : « Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui de-
» manderai s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il n'y a point d'a-
» thée, que la théologie naturelle n'est que l'ontologie, et que
» l'ontologie elle-même est donnée dans la psychologie. La vraie
» religion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vérité : *Elle est*
» (p. 385). » Ainsi il n'est pas difficile d'obtenir de M. Cousin un brevet de théisme et d'orthodoxie : il suffit de croire que deux et deux valent quatre. Doit-on donc s'étonner qu'il se le soit décerné si souvent lui-même, car son symbole est beaucoup plus étendu ?

» En est-ce assez pour prouver que catholicisme, christianisme, judaïsme, toute religion révélée, en un mot, disparaît dans ce système, et qu'il ne reste plus que la Raison s'adorant elle-même comme partie du Grand Tout ?

» Un mot seulement de l'édition de 1846. — A cette époque, M. Cousin avait été ministre de l'instruction publique, grand-maître de l'Université, et peut-être aspirait-il à le devenir encore. Au moins tout l'enseignement officiel de la philosophie en France relevait de sa suprême autorité. Or, on se rappelle à combien d'attaques était alors en butte cette philosophie, et avec quelle unanimité on rendait M. Cousin responsable de ses erreurs. Il était donc prudent de voiler la pensée anti-religieuse qui avait inspiré la première publication, au lieu de la *marquer un peu mieux*, de la modifier dans son expression trop rigoureuse, au lieu de *la laisser inflexiblement telle qu'elle était alors*. Mais le professeur ne désavouait évidemment aucune de ses fatales doctrines, puisque, cette même année 1846, il réimprimait sans correction ses cours de 1828 et 1829, où elles étaient enseignées d'une manière encore plus explicite; d'ailleurs, ce qu'il conservait dans l'édition nouvelle conduisait directement aux erreurs premières dont il cherchait à adoucir l'expression; enfin, même naturalisme, même supposition gratuite que la Providence n'est jamais intervenue d'une manière surnaturelle dans l'éducation religieuse du genre humain, même négation, par conséquent, de toute religion révélée. C'est dans cette édition qu'on trouve le fameux morceau sur les *religions de la nature*, où le développement religieux de l'humanité est présenté comme ayant nécessairement son premier degré dans le fétichisme, pour s'élever ensuite à l'anthropomorphisme, et préparer ainsi l'avénement des *religions de l'esprit*, c'est-à-dire du christianisme; où les prophéties, les miracles, la prière et le culte sont toujours confondus avec les extravagances de la théurgie; où le christianisme enfin n'est que le premier pas de la raison humaine dans une voie indéfinie de progrès religieux. Le panthéisme seul se cache un peu dans la publication de 1846, et ne se montre à nu que dans les fragments réunis à la fin du volume.

» Enfin, à force de passer dans le creuset de la correction, ce livre s'est-il dépouillé, en 1853, de toutes ses scories panthéistes et rationalistes, et ne contient-il plus que l'or de l'orthodoxie? C'est ici la partie la plus délicate de notre tâche.

L'abbé MAYNARD.

(*La suite au prochain cahier.*)

Extrait de la *Bibliographie catholique*.

Versailles, Imprimerie BEAU jeune, rue Satory, 28.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 100. — AVRIL 1854.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXIX [1].

ORIGINES DE L'INQUISITION.

Du principe de la coercition pénale dans l'Eglise en matière d'hérésie.

Il est nécessaire, pour compléter le tableau que nous avons à tracer du pouvoir judiciaire de l'Église pendant l'époque féodale, de revenir un peu en arrière, et de tracer une rapide esquisse des institutions de deux grands pays [2], où ce pouvoir a été plus considérable encore que dans l'empire des Francs. On a vu que les mêmes principes de douceur et de clémence présidèrent à l'action soit directe, soit indirecte de l'épiscopat et du sacerdoce sur la société, dans toutes les parties de l'Europe où s'était répandue la religion catholique. Mais il est une chose que nous n'avons fait qu'indiquer et sur laquelle nous devons insister d'une manière toute particulière, c'est que de tous les pécheurs ou criminels soumis aux pénitences publiques, il n'en était pas qui fussent traités par l'Église avec plus de douceur que les hérétiques. Pour ceux qui se soumettaient, elle était disposée à leur remettre souvent toute espèce de peines, et pour ceux qui persistaient, elle ne leur appliquait ou demandait qu'on ne leur appliquât que des peines légères.

§ I. — De l'indulgence de l'Eglise pour les hérétiques qui demandaient à rentrer dans son sein.

Si l'Église usait d'une clémence particulière pour les hérétiques, ce n'est pas qu'elle n'eût une grande horreur pour ces

[1] Voir le chapitre 28 au n° précédent, ci-dessus, p. 197.

[2] L'Angleterre et l'Espagne.

novateurs téméraires, qui s'efforçaient d'altérer la pureté de la foi dont elle était la gardienne sacrée. Dans des commentaires estimés de l'*Echelle spirituelle* de saint Jean Climaque, attribués à Jean, abbé de Rayte, on lit ce qui suit : « Un homme m'ayant » demandé quel crime j'estimais le plus grave après l'apostasie [1], » je répondis que c'était l'hérésie : sur quoi cet homme me » dit que, cependant, on punissait pendant plusieurs années et » que l'on séparait des sacrements ceux qui tombaient dans le » crime de fornication, au lieu qu'on recevait les hérétiques à » la communion dès qu'ils renonçaient à leurs erreurs. Je lui » répondis alors par la réflexion suivante : L'hérésie à la vérité » est un mal qui gît dans l'âme; mais la fornication venant » de l'élection du libre arbitre de l'âme qui consent au mal, » répand sa corruption jusques dans le corps. Cependant » comme les inclinations naturelles ne s'opposent point à celui » qui revient de son erreur, il est *purifié totalement par sa con-* » *version même* : mais celui qui veut sortir de l'impureté a » besoin de temps, de larmes et de travail, pour guérir la » plaie de la concupiscence, et s'éloigner du plaisir auquel il » est porté [2]. »

On comprend en effet que les péchés de l'esprit peuvent être aussi grands que les péchés du corps; mais ceux-ci laissent dans l'âme un trouble profond qui ne peut se purifier qu'avec le temps, ils la conduisent à un affaiblissement qui la rend presque incapable de résister à une tentation mauvaise. Les passions de la chair veulent donc être traitées comme des maladies auxquelles il faut des remèdes suivis et quelquefois héroïques, tandis que les erreurs même volontaires de l'intelligence sont guéries par le fait même du retour à la vérité.

Il peut y avoir de plus des erreurs involontaires provenant de l'ignorance, celles-là se rectifient par l'enseignement même ; elles sont des accidents, et non des maladies véritables. C'est une sorte de cécité intellectuelle : dès que les écailles qui ôtaient la vue à l'âme sont tombées, elle se trouve en rapport avec la lumière, et sa guérison, par la même, est complète.

Après les grandes défections de l'Arianisme, où tant de fidèles et même tant de prélats avaient été entraînés par l'au-

[1] On entendait par l'apostasie le retour au paganisme.

[2] Joann. Clim., *Scalæ gradus* 15. Chardon, *Histoire de la Pénitence*, tome IV, p. 14C.

torité des empereurs, saint Athanase, qui avait donné l'exemple d'une si héroïque fermeté, demanda qu'on usât d'une grande douceur à l'égard des fauteurs de l'hérésie. Voici un passage important de la lettre qu'il écrit sur ce sujet à Ruffinien : « Parce que vous avez souhaité, comme il convient à votre » piété, d'apprendre de nous ce qui a été réglé par les synodes » et par toute la terre touchant ceux qui ont été entraînés par » force sans avoir été corrompus par la mauvaise doctrine, » sachez, mon très-honoré seigneur, que d'abord, les violences » ayant cessé, il s'est tenu un synode auquel ont assisté à » Alexandrie des évêques étrangers. Il s'en est tenu encore un » par les évêques de Grèce, aussi bien que par ceux d'Espagne » et par ceux des Gaules ; et ils ont jugé, comme on a fait voir » ici et partout, qu'il fallait pardonner à ceux qui se sont rendus » les chefs de l'impiété, et qui ont entraîné les autres dans leur » chute, s'ils font pénitence, mais qu'il ne fallait pas les ad» mettre dans le clergé. Pour ce qui est des autres, qui par » nécessité et par violence, ont été entraînés, ils ont dé» cidé qu'on devait leur pardonner et qu'ils garderaient leurs » places dans le clergé, surtout ayant une excuse apparente, » car ils assurent qu'ils n'ont point embrassé l'impiété, mais » qu'ils ont cédé à la force, et ont mieux aimé porter ce poids » sur leur conscience, que de souffrir que l'on établît à leur » place dans leurs églises des impies qui les auraient corrom» pues, et qui auraient infecté leur peuple de leurs erreurs [1]. »

Saint Athanase admet donc en faveur de ses collègues dans l'épiscopat des excuses qu'il aurait repoussées avec indignation pour lui-même. Cependant il fait une différence entre les chefs de l'Arianisme et ceux qui n'ont fait que suivre le mouvement. Les premiers ne lui paraissent pas pouvoir garder leurs fonctions, ni être absous sans pénitence canonique.

Il y a cependant des occasions où l'Eglise s'est montrée plus indulgente encore. Ainsi, le pape saint Corneille reçut à la communion sans condition quelques confesseurs de la foi chrétienne qui s'étaient laissé entraîner au Novatianisme, et qui passaient pour être les chefs de cette secte. Saint Corneille écrivait à saint Cyprien que ces confesseurs comparurent devant l'assemblée des prêtres, et que là, ayant été examinés, ils demandèrent qu'on leur pardonnât et qu'on mît en oubli ce qui s'était passé ; ce

[1] *Epist.* IX ad Ruffinian.

qui leur fut accordé au grand contentement de tout le peuple. « Il se fit alors, ajoute le saint Pape, un grand concours de nos » frères ; on n'entendit qu'une voix de tous, qui louaient Dieu, » et qui faisaient paraître la joie de leur cœur par leurs larmes, » embrassant ces confesseurs, comme s'ils étaient sortis de » prison ce jour-là.... Nous croyons, et même nous avons une » confiance certaine que ceux qui sont encore dans cette erreur » reviendront bientôt à l'Eglise quand ils verront leurs chefs » réunis avec nous : » *cùm auctores suos viderint nobiscum agere*[1].

Cette scène touchante, où sont empreintes toute la mansuétude, toute la charité de l'Eglise primitive, nous montrent suffisamment quel était en pareille matière son véritable esprit. Cependant l'usage prévalut, vers les 4e et 5e siècles, de ne pas se contenter, pour la réconciliation des hérétiques, de la seule profession de foi de la vraie doctrine : *professio fidei*. Il y avait deux autres manières plus solennelles de consommer leur réunion à l'Eglise : la première était l'imposition des mains, la seconde l'onction du chrême[2]. L'imposition des mains était exigée : 1° afin qu'ils ne parussent pas innocents, et que leur réconciliation portât au moins l'image de leur pénitence ; 2° afin qu'ils reçussent en communication la grâce du Saint-Esprit, qui seule peut unir les membres de l'Eglise entre eux et leurs chefs[3].

Une seconde manière de solenniser la rentrée des hérétiques dans le sein de l'Eglise était l'onction du saint chrême : cette cérémonie était particulièrement usitée en Orient ; mais elle n'était pas inconnue à l'Occident, car Grégoire de Tours dit que Gondebaud, roi de Bourgogne, voulant sortir de l'Arianisme et revenir à l'orthodoxie, pria en secret saint Avit de lui faire l'onction du chrême. Il raconte encore que le prince espagnol Lewigilde, ayant quitté l'hérésie arienne pour se faire catholique, fut appelé Jean quand on lui donna le saint chrême[4].

Il n'est pas nécessaire de multiplier davantage sur ce point

[1] Cypriani *Epistolæ*, 46. Nous n'avons pas besoin de dire que le pape Corneille fut approuvé complétement par saint Cyprien.

[2] Saint Grégoire le Grand, *lib. Reg.* 9, ep. 61.

[3] *Eorum laïcos sub imagine pœnitentiæ suscipimus..... ac sancti Spiritûs sanctificationem per manûs impositionem suscipimus.* (Alexand. I, pap. *Ep.* 24, édit. du P. Coutant.) Le concile d'Arles, tenu en 452, chap. 16 et 17, s'exprime ainsi : *cum chrismate et manûs impositione in Ecclesiam recipi sufficit.*

[4] *Dùm chrismaretur Joannes vocitatus.* Greg. Turon., lib. v, cap. 38.

les citations et les exemples[1]; passons donc à la question de savoir quels furent, à la même époque, les principes de conduite de l'Église à l'égard des hérétiques récalcitrants.

§ II. — Comment fut admis dans l'Eglise le principe de la coercition à l'égard des hérétiques, et dans quelle mesure.

Cette question semble résolue d'avance par ce que nous avons dit de la juridiction de l'Eglise sur divers genres de crimes, et de la manière dont elle exerçait cette juridiction. Si elle se montre moins sévère dans sa pénalité que les tribunaux séculiers, ces habitudes de douceur devront l'accompagner jusque dans la répression de l'hérésie[2].

Mais ici se présentent des considérations politiques et sociales qu'il est important de peser pour juger l'attitude que prit l'Eglise au 4e siècle, après que le gouvernement impérial se fut fait chrétien, et qu'elle eut à résoudre pour la première fois la question de coaction ou de répression à exercer en matière religieuse par l'autorité temporelle.

D'abord, sous Constantin, et sous les premiers empereurs, elle ne demanda pas qu'on usât de violence contre les païens pour leur faire professer la foi chrétienne qui n'aurait pas été dans leurs cœurs. Si Théodose et d'autres princes zélés pour la foi chrétienne détruisirent des temples d'idoles dans beaucoup de lieux, c'est que ces temples étaient devenus déserts et que les faux dieux n'y avaient presque plus d'adorateurs. Quand on interdit l'exercice public du culte païen, ce culte avait à peu près cessé d'exister. Les lois ne furent donc sur ce point que la consécration d'un fait.

Du reste, la liberté de conscience des païens fut respectée; on ne punit que l'apostasie et l'hérésie, c'est-à-dire le retour aux

[1] Nous devons pourtant faire remarquer ici que l'on regardait comme inadmissible ce système d'indulgence dès qu'il s'agissait des Manichéens, et surtout de leurs élus qui étaient initiés à des mystères abominables. On craignait avec raison que la corruption dont ils étaient infectés ne se communiquât aux fidèles, si on les recevait à la communion avant qu'on se fût bien assuré de leur entière conversion. (Chardon, *Histoire de la Pénitence*, tome IV, p. 247.) Cet auteur cite l'ancien Pontifical romain, qui rapporte que le pape Sirice avait ordonné qu'ils fussent relégués dans des monastères pour y faire pénitence jusqu'à la mort.

[2] D. Chardon, auteur déjà cité, consacre un chapitre à prouver que l'Eglise agissait avec une douceur toute particulière à l'égard de cette classe de pécheurs, (*Histoire de la Pénitence*, tome IV, p. 138, 139 et suivantes.)

idoles après la profession de la foi chrétienne, et la séparation du corps de l'Eglise après qu'on en avait été membre.

Cela était conforme aux idées d'unité reçues dans l'ancien monde. Du moment que l'empereur se fut fait chrétien, il dut vouloir que le christianisme devînt la religion de l'Etat, et toute espèce de secte créée dans cette religion devenait une espèce de déchirement social que l'Etat, à son point de vue, devait tendre à prévenir ou à réprimer.

Aussi les magistrats civils au 4e siècle prennent souvent contre les hérétiques l'initiative de mesures violentes que les évêques n'ont point demandées, et se font ainsi les vengeurs de l'Église plus que l'Eglise ne le voudrait elle-même.

Souvent, à cette époque, des voix généreuses s'élèvent du sein de l'épiscopat pour blâmer ces rigueurs exagérées : nous ne sachons pas que les ministres d'aucune fausse religion aient fait de pareils efforts pour désarmer ainsi les gouvernements qui leur venaient en aide, et qui s'efforçaient d'étouffer une religion rivale.

Saint Augustin, dans sa fameuse lettre au gouverneur Boniface [1], allait même jusqu'à s'élever contre toute espèce de coaction en matière de foi et à demander qu'on n'employât contre les sectaires d'Afrique que les armes de la persuasion. Mais lors même que les violences de ces sectaires contre les fidèles enfants de l'Eglise lui eurent démontré l'impossibilité d'appliquer à son temps ce système de liberté, qui était la chimère d'un noble cœur, lors même qu'il reconnaissait la triste nécessité d'une répression, il demandait en grâce que cette répression fût modérée et aussi douce que possible. C'est ainsi qu'il écrivait à Donatus :

« Ne regardez pas comme une légère recommandation celle » qui a pour objet de vous faire épargner la vie de malheureux » dont nous demandons à Dieu la conversion.... Nous serons ré» duits à nous laisser ôter la vie par eux, plutôt que de la leur » faire perdre par la sévérité de vos jugements [2]. »

Cette menace d'une absence de plainte qui irait jusqu'au martyre, plutôt que de compromettre la vie d'un persécuteur, est quelque chose de sublime : c'est plus que de l'éloquence; c'est l'héroïsme de la charité.

[1] Epist. 185, *ad Bonifacium*, nos 19-23.

[2] Sancti Augustini *Opera*, *Epist.* 10 *ad Donatum*, n° 2.

Saint Augustin réclame encore ailleurs contre les supplices qu'infligent aux hérétiques les magistrats chargés de veiller à la sûreté publique, et dit qu'il ne voudrait pas qu'on se crût obligé de prononcer contre les hérétiques la peine du talion. « Ce n'est » pas que nous souhaitions aux méchants, dit-il, la liberté de » mal faire, mais nous voudrions qu'on se bornât à la leur ôter, » c'est-à-dire que sans toucher à leur vie, ni à leur corps, on se » contentât, par une sage fermeté, de les faire passer de leurs » emportements insensés à une sage inaction, ou de leurs ac» tions criminelles à quelque travail utile, etc. [1].

Saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi, dans son commentaire sur le passage de l'Evangile de saint Matthieu, où il est dit que le père de famille défend à ses serviteurs d'arracher l'ivraie, de peur qu'en même temps ils ne déracinent le bon grain : « Dieu, » dit-il, parle ainsi à ses serviteurs pour empêcher les guerres et » les meurtres : car il ne faut pas mettre à mort les hérétiques. » Outre que ce serait exciter une guerre interminable, il y en a » beaucoup qui, en quittant l'hérésie, d'ivraie qu'ils étaient, » pourraient devenir bon grain.... Dieu donc n'*empêche pas* de » réprimer les hérétiques, de leur fermer la bouche, de leur ôter » la liberté de parler, de dissoudre leurs assemblées : il défend » seulement *de répandre leur sang* [2]. »

Saint Jérôme admet plus nettement encore le principe de coaction : il recommande surtout de l'appliquer contre les hérésies qui commencent. « Il faut, dit-il, éteindre l'étincelle aus» sitôt qu'on l'aperçoit, séparer le levain de toute la masse voi» sine, couper les chairs corrompues, et chasser de la bergerie » un animal empesté, de peur d'exposer la maison tout entière à » l'incendie, la masse entière à se corrompre, le corps à la pour» riture, et le troupeau tout entier à la mort. Arius, dans Alexan» drie, n'était qu'une faible étincelle; mais parce qu'on ne l'a » pas promptement étouffée, sa flamme a porté le ravage dans le » monde entier [3].

D'autres Pères de l'Eglise semblent pencher du côté opposé, et proclament hautement le principe de la liberté de conscience. « La vérité, suivant saint Athanase, ne se prêche pas avec les

[1] Id. ibid., *Epist.* 133, *ad Marcellinum.*

[2] Sancti Joann. Chrysostomi *Homil.* 46 *in Matth.*, n[os] 1 et 2. *Opera*, tom. VII, p. 482.

[3] Sancti Hieronymi *Commentarium in Galat.* v. *Opera*, tom. IV, pars prima, p. 291.

» épées et avec les dards, ni avec le secours des armées, mais » par le conseil et la persuasion : or, est-ce agir par voie de per- » suasion que d'employer, pour se faire obéir, la crainte de l'em- » pereur? Et se borne-t-on à donner un conseil, lorsque la résis- » tance est punie de l'exil ou de la mort?... C'est le propre de la » vraie religion de ne pas contraindre mais de persuader [1]. »

« Qu'y a-t-il de plus injuste, s'écrie Arnobe, que d'user envers » nous de contrainte pour obliger notre volonté à embrasser une » religion qu'elle repousse [2]? »

« Rien, dit Lactance, ne doit être si volontaire que la religion : » elle ne peut subsister, elle est absolument nulle, dans celui » qui la rejette intérieurement [3]. »

Enfin saint Hilaire s'exprime ainsi : « Si nous mettions en » œuvre des moyens semblables à ceux que les Ariens emploient » contre nous, les évêques s'y opposeraient aussitôt, et nous di- » raient que Dieu est le maître de l'univers, qu'il n'a pas besoin » d'une soumission forcée, qu'il n'exige point une confession » extorquée par la violence [4]. »

Cependant ces divers passages, si on en pèse bien les expressions, ne condamnent en aucune façon *la contrainte modérée* qui aurait pour but d'empêcher des manifestations extérieures, contraires à la vraie doctrine; ils réprouvent seulement la contrainte absolue qui détruirait la liberté de conscience, et qui aurait pour but *d'extorquer par la violence* une profession de foi.

Du reste, les Pères de l'Eglise, qui sont le plus favorables au principe de la coaction et à celui de la protection de l'Eglise par le prince, se prononcent contre l'application de la peine capitale et de toute peine de sang contre l'hérésie et l'apostasie. Ainsi saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand sont formels sur ce point [5].

[1] Sancti Athan., *Epist. ad Solitar.*, n°s 33 et 37. *Opera*, tom. I. (Cette lettre a dû être écrite vers 358.)

[2] Arnob., *advers. gentes*, lib. II, ap. *Biblioth. Patrum*, tom. III, p. 457. D.

[3] Lact., *Institut. div.*, lib. V, cap. 19; *Biblioth. Patrum*, tom. III, p. 601. A.

[4] Sancti Hilarii, lib. I, *ad Constantium*, n° 6; ibid., lib. II, *contra Auxentium*, n° 4. *Opera*, p. 1221, 1265.

[5] Saint Léon le Grand rejette les *exécutions sanglantes*. Saint Grégoire écrit aux évêques d'Arles et de Marseille, pour les blâmer d'avoir fait baptiser des juifs plutôt par force que par persuasion. (Sancti Leon., Epist. 21, alin. 7, et *ibid.*, Epist. 125; aliàs, 75, cap. 1. — Sancti Gregorii *Epist.*, lib. III; Epist. 65, *ibid.*, lib. XIX, cap. 13 et 20.)

On ne doit donc pas être surpris quand on voit, dans l'histoire ecclésiastique, se produire avec éclat l'humanité, la charité des deux grands saints du 4e siècle : nous voulons parler de saint Martin et de saint Ambroise. Voici ce fait remarquable et si souvent cité : Un des prélats les plus influents de l'Espagne, de ce pays qui devança et surpassa toujours les autres contrées chrétiennes en matière d'intolérance religieuse, l'évêque Ithace va trouver l'empereur Maxime à Trèves : il parle à Maxime de l'erreur des Priscillianistes; il lui dit que cette erreur menace d'envahir l'Espagne tout entière, et qu'il faut la détruire par le fer et le feu. L'empereur, vaincu par les instances d'un zèle cruel et mal éclairé, accorde à Ithace un édit qui prononce la peine de mort contre les hérétiques. Ithace le rapporte en triomphe en Espagne et en poursuit l'exécution avec ardeur : il détruit le Priscillianisme en faisant exterminer les Priscillianistes.

Alors saint Ambroise et saint Martin protestent contre ces rigueurs sanguinaires; ils refusent de communiquer avec Ithace; ce n'est pas tout : ils réclament sa punition de la part de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise le dépose et l'excommunie, l'Etat le condamne à l'exil [1].

Ce qui avait le plus profondément blessé le cœur tout chrétien des deux grands évêques, c'était d'avoir vu un de leurs collègues, un membre de l'épiscopat, entraîner l'Eglise de tout un pays dans un système de rigueurs contraire à l'esprit de mansuétude de l'Evangile. Pour se dégager de la solidarité de ces massacres, qui avaient excité l'indignation populaire, il fallait que la grande, la véritable Eglise, non-seulement désavouât, mais punît sévèrement le prélat cruel qui les avait provoqués. Elle n'hésita pas à retrancher sans pitié de son sein ceux qui la déshonoraient en commettant des crimes en son nom.

Cette condamnation fut prononcée solennellement par un concile national qui s'assembla à Turin, et dont le pape Sirice approuva et confirma les décrets. L'Eglise tout entière adhéra à cette grande leçon de charité et d'humanité donnée à quelques évêques d'Espagne [2].

Il résulte de tous ces textes et de ces divers faits de l'histoire, que l'esprit de l'Eglise, pendant les six premiers siècles, a été

[1] Sancti Ambrosii *Opera*, tom. II, *Epist.* 24, n° 12.

[2] Bergier, *Dictionnaire théologique*, v° *Ithace* et *Priscillianistes*.

non-seulement d'autoriser, mais de recommander un usage très-modéré de la puissance temporelle pour la protection de la religion. Il en résulte également qu'elle s'oppose à ce que qu'aucune contrainte soit exercée sur les consciences, de manière à arracher par la violence une profession de foi qui pourrait être à la fois une faiblesse et un mensonge.

D'après les mêmes autorités, on peut affirmer que l'Eglise ne veut pas qu'on inflige la peine de mort aux sectateurs de l'hérésie ou d'une religion fausse *pour le seul fait de leur croyance.*

La peine, en effet, en matière religieuse, doit bien plutôt être considérée comme une mesure préventive, comme un empêchement de la propagation du mal, que comme une peine proprement dite : si on voulait qu'elle eût les caractères d'une expiation réelle, on voudrait l'impossible. Où trouverait-on, en effet, une ombre de proportion entre une offense faite à Dieu et une punition humaine quelconque? Il y a là deux ordres d'idées, absolument différents, qui ne sauraient se correspondre.

C'est donc au point de vue d'une police préventive plutôt qu'à celui de l'exercice d'une justice strictement compétente, que plusieurs Pères de l'Eglise ont demandé aux princes temporels de réprimer les hérésies et d'être plus sévère pour celles qui viennent de naître que pour celles déjà établies dans leurs États.

C'est du reste la conclusion à laquelle sont arrivés, par des considérations et des raisonnements purement politiques, des publicistes modernes qui n'ont jamais passé pour intolérants [1].

[1] « Il faut être circonspect, dit Montesquieu, dans la poursuite de la magie et de » l'hérésie..... Je ne dis pas qu'il ne faille pas punir l'hérésie, je dis qu'il faut être » très-circonspect à la punir. » (*Esprit des lois*, chap. 4 et 5, liv. XII.) « Voici donc » le principe fondamental des lois politiques en fait de religion : quand on est maître » de recevoir une religion nouvelle dans un Etat, ou de ne pas la recevoir, il ne faut » pas l'y établir; quand elle est établie, il faut la tolérer. » (*Id. ibid.*, chap. 10, liv. XXV.)

Fleury semble nier d'une manière absolue le principe de coercition préventive ou répressive dans tous les cas. *Histoire ecclésiastique*, tome XVI, 4e disc. n° 14, et *Institut.*, chap. 10, p. 105 et 106. Sa doctrine sur ce point est donc moins orthodoxe que celle de Montesquieu. Bergier, au mot *tolérance*, 10e objection, nous paraît également aller trop loin, et poser comme principe fixe ce qui doit dépendre des circonstances. Voir son *Dictionnaire théologique.*

§ III.

Après l'invasion des Barbares, les principes de l'Église sur la répression des hérésies et des fausses religions ne changent pas. Nous avons tracé le tableau des rigueurs inouïes exercées en Espagne par le pouvoir royal contre les Juifs, mais nous avons vu que des conciles de Tolède désapprouvaient la contrainte en matière de foi, et que saint Isidore blâmait le zèle outré et oppresseur du roi Sisebut [1].

Les codes pénitentiels, tels que celui d'Halitgaire, évêque de Cambrai, et celui de Burchard, évêque de Worms, imposaient, comme nous l'avons fait remarquer [2], des pénitences de plusieurs années pour toute expiation des crimes les plus graves : ils étaient d'une douceur plus grande encore pour l'hérésie que pour les crimes ordinaires.

Dans l'ensemble de ses lois, l'Église semblait suivre cette règle que saint Thomas d'Aquin formula plus tard en ces termes si nets et si fermes :

« Les vices (ou les crimes) contre la nature sont contre Dieu » (tout comme les crimes contre le culte de Dieu lui-même), et » ils sont par leur gravité, d'autant plus au-dessus de la corruption du sacrilége, que l'ordre de nature est plus primitif et » plus fondamental, que quelque ordre supérieur qui y ait été » surajouté [3]. »

Et ici, nous devons nous inscrire en faux contre cette assertion de Fleury, à savoir, que la sainte discipline de la primitive Église, en matière de tolérance, fut oubliée dès le 8e siècle [4]. Si Fleury entend parler de la conduite du clergé et de l'épiscopat pendant cette période de temps qui s'écoula, par exemple, entre le pape Zacharie et Grégoire VII, nous ne voyons pas sur quoi il peut s'appuyer pour justifier une accusation aussi vive et conçue sous une forme aussi générale. Il parle

[1] *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, p. 544 et 545.

[2] *Ibid.*, p. 435 et 439.

[3] « Etiam vitia contrà naturam sunt contrà Deum, ut dictum est, et tantò sunt » graviora quàm sacrilegii corruptela, quantò ordo naturæ humanæ inditus est prior » et stabilior, quàm quilibet ordo superadditus. » *Summa theol.*, 2a 2æ quæst. CLIV, art. XII ad secundum. Je sais très-bien que Sylvius et Billuart combattent cette opinion de saint Thomas d'Aquin, ou ne l'admettent qu'en la modifiant. Mais leur autorité ne peut pas détruire celle de l'*Ange de l'école*.

[4] Fleury. *Histoire ecclésiastique*, tome XVI, 4e discours, p. XXXVIII.

des représailles exercées par les chrétiens de Mayence contre les païens qui avaient martyrisé saint Boniface; mais ce ne sont pas là des canons ou actes officiels qui soient émanés d'une assemblée ecclésiastique régulièrement convoquée; ce n'est qu'une émeute populaire : et l'Église n'en est pas plus responsable que du meurtre de Coligny ou de l'assassinat de Henri IV.

Le célèbre historien cite encore un autre fait : « Saint Venceslas, duc de Bohême, ayant été tué en haine de la religion » par son frère Boleslas, Othon Ier, roi d'Allemagne, fit la guerre » à celui-ci pour venger la mort du martyr [1]. » Othon, comme chef du Saint-Empire, réprimait le crime d'un vassal; il vengeait le meurtre d'un souverain, placé par les lois impériales et féodales sous sa haute protection. C'était son droit, je dis plus, c'était son devoir. L'Église ne paraît pas s'être mêlée à cette guerre, ni y avoir poussé l'empereur. Mais quand quelques-uns de ses membres l'auraient conseillée, ils n'auraient rien demandé que de parfaitement conforme au droit public de ce temps.

Il est étonnant que Fleury n'ait pas mis aussi au compte de l'Église, les massacres des Saxons idolâtres, par Charlemagne : il aurait pu multiplier à l'infini les preuves de cette force pour démontrer l'oubli, *où était tombée la sainte discipline de l'Église dès le 8e siècle.*

Il paraît que pour bien observer cette *discipline*, il aurait fallu non-seulement que les chrétiens ne fissent jamais la guerre aux païens, mais encore que toute violence commise par un ennemi de la foi sur un membre de l'Église, restât impunie et inexpiée. Y aurait-il eu un seul roi, un seul empereur qui eût accepté de pareils principes de gouvernement? Le maintien, je ne dis pas du christianisme, mais même de l'ordre public aurait-il été possible, à ce prix?

Il avait été dans les desseins de Dieu que l'Église chrétienne s'établît en luttant par les seules armes de la persuasion et du martyre contre toutes les forces du monde païen, commandées et disciplinées par un pouvoir unique, celui de l'empereur, type dans lequel ce vieux monde semblait s'adorer.

Mais l'Église ne pouvait pas exiger de la société temporelle

[1] *Id. ibid.* Fleury, dans le même passage, attaque plus directement l'Eglise, en prenant à partie Grégoire VII et Innocent III. Mais alors il se reporte aux 11e et 12e siècles, dont nous allons parler dans les paragraphes suivants.

qui s'était soumise à ses lois, qu'elle prît l'attitude d'une victime, tendant éternellement le cou à des bourreaux. Elle ne pouvait pas demander surtout une telle abdication de toute défense personnelle à ces nations jeunes et guerrières, en même temps que barbares encore, qu'elle cherchait à fusionner par le baptême et les prédications évangéliques, avec les peuples gallo-romains récemment vaincus. D'autres devoirs commençaient pour elle que ceux d'une résignation, qui aurait cessé d'être héroïque pour devenir insensée.

Aussi depuis les invasions germaniques, l'Église se pose d'une manière toute nouvelle à l'égard des sociétés politiques de l'Europe, et elle ne tarde pas à acquérir une influence qui dépasse toutes les prévisions humaines.

On sait que la prépondérance du clergé atteint son apogée au moment même où le monde chrétien se trouve dépouillé et sans défense devant le monde barbare qui l'a vaincu. Des conquérants païens et grossiers, ivres de leur triomphe, s'arrêtent devant un sacerdoce qui n'oppose que la croix à des épées teintes de sang. Bientôt ils feront plus : ils briseront leurs idoles, et se prosterneront devant le signe de la rédemption à la voix d'un prélat faible et désarmé, qui, fort de son caractère sacré, aura dit à leur chef : « Baisse la tête, fier Sicambre, adore ce que tu as » brûlé, et brûle ce que tu as adoré ! »

On se rappelle quelles furent les suites de cette grande et étonnante conversion, qui mit les oppresseurs aux pieds des opprimés, et fit des vaincus de la veille les vainqueurs du lendemain. Jamais l'autorité de l'Église sur la société temporelle ne fut plus grande que du 6e au 10e siècle! Jamais l'épiscopat et le sacerdoce n'ont obtenu plus d'influence et sur la vie intime des hommes et sur la police intérieure de l'État! Et ce n'est pas seulement dans le vaste empire des Francs que les choses se passent ainsi, dans cet empire que Charlemagne avait étendu de l'Ebre à la Baltique et de l'Adriatique à l'Océan. La prépondérance du sacerdoce dans le gouvernement général de la société est au moins aussi complète en Espagne jusqu'au temps de l'invasion musulmane, dans la Bretagne anglo-saxonne, jusqu'à l'époque de la conquête des Normands.

Cette prépondérance ecclésiastique se manifeste par des effets absolument opposés à ceux qu'eurent jadis les vieilles théocraties sur les mœurs et en particulier sur la législation criminelle des peuples. Le sacerdoce de la religion qui a aboli les sacrifices

sanglants, ne pouvait favoriser ces pénalités si dures, ces sacrifices sociaux que la peur d'un retour à la barbarie impose aux civilisations naissantes.

Aussi on a vu ce sacerdoce disputer pied à pied, pour ainsi dire, aux juges de l'Etat, la vie des criminels qui viennent se placer sous son égide, en cherchant un asile dans les lieux saints. Ce n'est pas tout : dans ces assemblées, où le clergé s'est acquis une si grande influence par la supériorité de ses lumières, il ne manque jamais de faire pencher la balance du côté de la douceur pour tous, de l'égalité devant la loi, et, s'il est quelquefois partial, ce sera pour le pauvre et pour *l'indéfendu.* Quand il frappe et punit lui-même, il impose des pénitences rigoureuses, il est vrai, mais temporaires, aux plus grands criminels. Dans l'établissement et la dispensation de ces pénalités, il se préoccupe avant tout de l'amendement du pécheur : il prend au pied de la lettre la célèbre maxime : « Nous ne voulons pas la *mort du* » *pécheur*, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. »

Mais, de la part des gouvernements et des peuples, une réaction se manifeste contre l'insuffisance des garanties qu'offre un tel régime à la société, agitée par tant de troubles et de désordres. L'Eglise sera tenue de donner une satisfaction à ce sentiment bien légitime. Elle devra aussi ne pas repousser, et même accueillir avec une attention favorable, des attaques souvent trop fondées contre le relâchement disciplinaire de quelques membres du sacerdoce. C'est pour ce double motif qu'elle consacrera, dans les 11e, 12e et 13e siècles, des institutions nouvelles qui seront nées, pour ainsi dire, de la force des choses.

ALBERT DU BOYS.



Philosophie catholique.

ETUDES SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.
Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XV[1].
THÉORIE DE HUME.

Nous venons de passer en revue les théories décidément sensualistes (celle de Spinosa, en effet, est aussi bien sensualiste par ses conséquences et quelques-uns de ses principes qu'idéaliste par sa méthode et son point de départ); nous avons vu qu'elles n'avaient de *moral* que le nom. Après la sensation vient le sentiment, fait sensible encore, mais toutefois intérieur. Les théories qui se sont appuyées sur le sentiment sont assez nombreuses. Il en est une qui forme le *trait-d'union* entre celles-ci et celles-là; c'est celle de Hume, qui a emprunté aux écoles sentimentales leur règle morale, et à l'école utilitaire son principe fondamental. Mais avant d'entrer dans l'étude de cette théorie, il nous faut dire un mot d'une autre théorie qui touche encore de plus près aux théories sensualistes. Jacobi, un des adversaires de Kant, a fait reposer sa théorie morale sur l'*instinct*, espèce de *sens* ou de *sentiment* intérieur, qui nous découvre ce qui est bien et ce qui est mal, et dont il a souvent parlé comme d'une intuition de la raison sous le nom de *conscience*. Il n'est pas besoin de longs développements pour montrer qu'il n'envisage ici que la règle morale, ou le principe d'appréciation des actions humaines. Le bien et le mal correspondissent-ils exactement avec les décisions de l'instinct ou du sentiment, l'instinct ne serait pas pour cela le principe de leur distinction : la pierre de touche ne rend pas l'or faux ou véritable, elle le fait connaître pour tel.

Il n'est pas moins évident non plus que l'instinct n'est pas notre guide dans la recherche du bien et du mal. Quelque sûr

[1] Voir le chapitre XIV au n° précédent ci-dessus, page 227.

qu'il soit, l'instinct est aveugle, et notre connaissance du bien et du mal est éclairée : *rationabile obsequium nostrum;* là où l'instinct domine il y a uniformité, et l'on sait toutes les disputes qui ont pour objet l'ordre moral. L'instinct, d'ailleurs, nous porte souvent à désirer ou à faire ce que la raison condamne, ce que l'humanité entière a toujours regardé comme une honte. 'instinct n'a aucune autorité que celle que lui donne sa nature; mais ce ne peut être un crime de résister à ses entraînements; autrement, celui qui suspend, par exemple, le mouvement naturel des paupières serait criminel. L'instinct ne s'impose donc pas à nous comme une règle obligatoire; il peut tout au plus nous manifester quelquefois la volonté de l'Auteur de la nature; mais si on l'envisage comme l'expression de la volonté du Créateur, pourquoi alors ne pas le déclarer règle absolue du bien? pourquoi le déclarer obligatoire ici et non-obligatoire là? Qui expliquera cette diversité d'instincts obligatoires et non-obligatoires?

Passons à la théorie de Hume. On connaît assez le scepticisme et le fatalisme de ce philosophe. Nous ne ferons pas remarquer ici la double inconséquence qu'il a commise en voulant aussi établir un système de morale : il nous faut nous hâter. On trouve cette théorie exposée dans ses *Essais de Morale.*

Hume commence par reconnaître la réalité des distinctions morales, et il va même jusqu'à déclarer de mauvaise foi ceux qui la nient [1]. Il définit ainsi le bien et le mal : « Nous appelle- » rons *vertueuse* toute action qui sera accompagnée de l'appro- » bation unanime des hommes, et nous nommerons *vicieuse* » toute qualité qui sera l'objet du blâme et de la censure [2].» Puis il réduit toute la question morale à la découverte des principes universels d'où dérivent l'approbation et le blâme, découverte qu'il demande à l'expérience seule, toute autre méthode étant à ses yeux beaucoup plus sujette à l'erreur et à l'illusion. Cette question est pour Hume la question morale elle-même, et sa solution, en nous donnant le fondement psychologique de la solution logique du bien et du mal, l'histoire et l'origine de ces idées parmi les hommes, nous donnera aussi la nature de l'un et de l'autre, et nous fera connaître la qualité représentée par ces mots, et le principe qui constitue le bien et le mal aux yeux de l'esprit humain.

[1] Section 1re, p. 2 de la traduction française, Londres, 1788.

[2] *Essais*, p. 11, sect, 1re.

Or, les principes généraux de l'approbation, c'est l'*utile* et l'*agréable*, ou, pour nous servir d'un terme générique, l'*utilité*; l'*inutilité* est le principe du blâme et de la désapprobation. Pour arriver à cette découverte, qui ne diffère des théories précédentes que par l'exposé, et une théorie particulière relative à la faculté chargée de l'appréciation morale, Hume parcourt toutes les actions et toutes les dispositions que l'on est convenu d'appeler moralement bonnes, et il trouve qu'on les appelle ainsi à cause de leur utilité et de leur agrément. La bienveillance, cette bienveillance désintéressée qu'une philosophie égoïste ou satirique a niée avec une opiniâtreté extrême, et dont l'existence est manifestée par tant de voies et tant d'œuvres de dévouement, cette vertu si aimable qui fait la gloire de l'espèce humaine, et qui reflète le plus doux des attributs de la divinité, n'est tant louée et préconisée qu'à cause de son utilité. L'utilité, en effet, fait au moins une partie de son mérite, et c'est une des causes de l'approbation singulière qu'on lui accorde, et de l'estime extraordinaire dont on entoure l'homme qui la possède à un degré éminent [1]. La justice, et toutes les autres vertus sociales ne sont l'objet de l'approbation universelle que pour la même raison : l'utilité publique seule, et non la raison, ni le sentiment, ni l'instinct, fait tout le mérite et le prix de cette vertu; comme elle est son unique fin [2]. Quel autre motif que l'intérêt de la société a fait établir le droit des gens, les liens du mariage, et approuver la discrétion, la bienséance, la constance, et autres vertus semblables [3]? Et cette utilité attire notre approbation, nous *plaît*, non pas à cause seulement de notre intérêt propre, mais à cause de l'intérêt que nous portons à nos semblables, de notre sympathie pour eux, de notre *humanité*, de notre affection naturelle et instinctive pour la société [4].

Quant aux qualités qui nous sont utiles à nous-mêmes, non-seulement nous les approuvons, mais elles sont approuvées des autres par cela même qu'elles nous sont utiles, et les qualités contraires désapprouvées par cela seul qu'elles sont nuisibles [5]. C'est là un fait prouvé par ce qui se passe tous les jours sous nos yeux. Il en est de même des qualités de pur agrément pour

[1] *Ibid.*, sect. 2e.
[2] *Ibid.*, sect. 3e.
[3] *Ibid.*, sect. 4e.
[4] *Ibid.*, sect. 5e.
[5] *Ibid.*, sect. 6e.

nous-mêmes et pour les autres, comme la gaîté, la grandeur d'âme, le courage, les talents, d'une part; et de l'autre, la politesse, l'esprit, la modestie : elles ne sont louées qu'à cause de l'agrément qu'elles nous procurent à nous-mêmes et aux autres, et du sentiment immédiat qu'elles excitent, sans égard à leur utilité, c'est-à-dire à un intérêt plus solide [1].

Ainsi donc, l'utilité et l'agrément sont les bases de la morale, mais à cause de ce sentiment qui est en nous, et qui fait que ces deux choses nous plaisent. Ce sentiment, Hume l'appelle *humanité.* Mais remarquons-le bien, ce n'est pas de l'approbation de l'individu qu'il s'agit ici, mais de l'approbation commune; ce n'est pas parce que j'approuve telle qualité qui m'est utile ou agréable, qu'elle est bonne, mais parce que le commun des hommes l'approuve. Or, s'il l'approuve, c'est plutôt par un sentiment de bienveillance pour l'homme que par *humanité.*

1° Donc, Hume suppose dans toute sa théorie le *sentiment commun*, l'*opinion commune*, comme *criterium* des vérités morales. Il accepte le jugement qu'il porte sur les actions; il regarde son approbation comme une marque assurée de vérité, et il tient pour bon et louable tout ce qu'il approuve, et pour mauvais et blâmable tout ce qu'il désapprouve : « Nous appelle» rons *vertueuse* toute action qui sera accompagnée de l'appro» bation unanime des hommes, et nous nommerons *vicieuse* » toute qualité qui sera l'objet du blâme et de la censure [2]. » C'est se montrer assez peu difficile pour un sceptique.

2° En second lieu, Hume identifie le bien moral avec l'utile et l'agréable, et le mal moral avec l'inutile et le désagréable : « Toute qualité qui est utile ou agréable soit aux autres, soit à » nous-mêmes, est appelée *vertu* [3]. » Et plus haut : « La *vertu* ou » le mérite personnel consiste dans la possession des qualités de » l'âme qui sont utiles ou agréables, soit à la personne qui les » possède, soit aux autres [4]. »

Voilà quel est, selon Hume, le principe et le fondement de la distinction du bien et du mal moral.

3° Mais ici se présente une question : l'utile n'est pas le *bien moral*, ni le nuisible le *mal moral;* il n'y a là que bien et mal

[1] *Ibid.*, sect. 7e et 8e.
[2] *Ibid.*, sect. 1re.
[3] *Ibid.*, sect. 9e.
[4] *Ibid.*, sect. 9e.

réel ou *sensible*. Comment donc ce bien et ce mal *sensible* deviennent-ils bien et mal *moral?* Je crois ne pas dénaturer la pensée de Hume en disant que le sentiment d'*humanité* opère cette transformation. Hume ne s'est pas expliqué sur ce point; il ne s'est même pas posé cette question; mais il s'est demandé pourquoi l'utilité nous plaît indépendamment de toute question de personnes, et il en a trouvé la cause dans le sentiment de bienveillance, d'*humanité*, par lequel tout homme aime ses semblables et le genre humain. Or, le bien moral doit être ce qui est conforme à ce sentiment naturel, comme il doit être *mauvais moralement* de se mettre en opposition directe avec lui. C'est là ce qui nous explique pourquoi Hume répète si souvent que ce sentiment est la base, le fondement de la morale [1]. Hume n'avait sans doute pas conscience de cette fonction du sentiment de l'*humanité;* mais cependant sa théorie a toute cette portée; car dans tout son ouvrage il n'a pas examiné la question relative à la faculté chargée d'approuver ou de désapprouver les actions; il l'a écartée dès l'abord, au contraire [2], et ne l'a abordée que dans l'addition première placée à la suite de son ouvrage comme un corollaire de sa théorie.

Mais quelles preuves Hume nous donne-t-il de la nécessité de prendre ce sentiment pour base de la morale?

D'abord, quant à l'existence de ce sentiment, il n'a pas de mal à l'établir. C'est une question de fait, et qu'il résout par des faits. Notre utilité propre n'est pas la seule que nous approuvons; notre intérêt se trouve en opposition avec l'intérêt général sans que le sentiment moral change aucunement; nous sympathisons avec les sentiments de nos semblables; nous partageons leur gaîté; la vue de la douleur nous attriste et nous fait éprouver un chagrin involontaire [3] : preuves évidentes du sentiment qui nous anime à l'égard du genre humain.

Pourquoi prendre ce sentiment d'*humanité* pour en faire la base de la morale? « L'idée du terme *moral* renferme un sen-
» timent commun à tous les hommes : il faut qu'ils approuvent
» un objet *généralement*, et que chaque homme, ou du moins
» *le plus grand* nombre s'accordent dans l'opinion et dans le
» jugement qu'ils en portent. Il faut encore que ce sentiment

[1] *Ibid.*, sect. 9e *passim*.
[2] *Ibid.*, sect. 1re.
[3] *Ibid.*, sect. 5e.

» soit assez universel pour s'étendre à toute l'humanité... Or » ces deux circonstances ne se trouvent que dans le principe » de l'*humanité* sur lequel notre système est fondé [1]. » Les autres sentiments d'amour-propre, etc., sont personnels et varient avec les individus; le sentiment d'humanité est le même chez tous les hommes, et est excité par les mêmes objets. Ceux-là ne s'appliquent pas à toutes sortes de personnes, mais à certains individus en rapport avec moi; celui-ci produit des jugements qui regardent tout le genre humain.

4° Mais qui nous fera pratiquer la vertu? Quelle puissance pourra contrebalancer l'amour-propre en ceux qui suivent uniquement ses inspirations? D'abord la force du sentiment de l'*humanité*, qui forme, pour ainsi dire, par son universalité, *la ligue du genre humain contre le vice et le désordre*, et qui obtient ainsi une puissance souvent *supérieure à celle d'autres passions originairement plus fortes*, mais qui, particulières et personnelles, cèdent nécessairement aux principes généraux de la société et du bien public [2]. « L'amour de la gloire et de la » réputation est un autre ressort de notre machine, qui donne » beaucoup de force au sentiment moral; c'est la passion des » *grandes âmes*, et c'est le premier mobile de leurs actions et » de leurs entreprises [3]. » Enfin notre intérêt lui-même nous invite à la pratique de la vertu; pour les vertus agréables ou utiles à celui qui les possède, cela est évident de soi; pour les vertus sociales, la vanité seule suffit pour nous les faire pratiquer : Nos défauts en « ce genre viennent tous d'une mauvaise » éducation, de notre incapacité, ou d'un *naturel dépravé et* » *indomptable*. » D'ailleurs, il n'est pas besoin de si puissants motifs pour porter l'homme à la *vertu*, ainsi envisagée; elle n'est pas pleine de rigueur et « d'austérité; elle est pleine de » bonté, d'humanité, de bienveillance et d'affabilité; on voit » même à sa suite la gaîté et une douce ivresse [4]. » Il y a plus, « nous voyons que les hommes sont par eux-mêmes assez » convaincus de ces vérités. S'ils manquent aux devoirs de » la société, ce n'est pas qu'ils ne désirent d'être généreux, » humains et bienfaisants, c'est *qu'ils n'y sont pas disposés* [5]. »

[1] *Ibid.*, sect. 9e.
[2] *Ibid.*, sect. 9e.
[3] *Ibid.*, sect. 9e.
[4] *Ibid.*, sect. 9e.
[5] *Ibid.*, sect. 9e.

Comment les y disposer ? Hume ne va-t-il point trouver dans sa philosophie un moyen de parvenir à ce but si désirable ? Car « il faut convenir que la sympathie qui nous attache au » bien-être des autres est un sentiment *beaucoup plus faible* » *que l'amour de notre propre bonheur* [1] ; » et les ressorts qu'emploie Hume, puissants sur les *grandes âmes*, sont bien faibles sur le commun des hommes, pour espérer qu'ils fassent pencher la balance dans un sens opposé. Nous cherchons partout pour trouver ce moyen nécessaire, cet agent universel, propre à agir sur tous les cœurs, nous ne le voyons nulle part. La morale de Hume n'a pas de sanction ; il ne parle même pas d'une autre vie [2]. Il est vrai que le philosophe d'Edimbourg cherche à atténuer l'opposition de l'*amour-propre*, c'est-à-dire de l'égoïsme, ou amour de soi, avec les vertus sociales en disant que « ces choses ne sont pas plus opposées que l'amour-propre » et l'ambition, que l'amour-propre et la vanité ; et qu'il faut » toujours qu'il y ait un penchant original, de quelque genre » qu'il soit, qui serve de base à l'amour-propre, et qui donne » du goût pour les objets qu'il recherche [3]. » Cela prouve bien que l'on peut placer son amour-propre à satisfaire ce sentiment naturel d'humanité ; mais cela ne prouve pas du tout qu'en fait on l'y place souvent, ni qu'en droit ce sentiment soit de nature à ce qu'on se propose généralement pour but de le satisfaire. La morale de Hume demeure donc privée de sanction.

5° Voyons maintenant le rôle qu'il assigne au sentiment et à la raison dans l'appréciation des actions humaines. C'est, en effet, à ces deux facultés qu'il en réfère pour juger de leur moralité. Puisque l'approbation morale est fondée principalement sur l'utilité, « il est évident que la raison doit influer » beaucoup sur toutes les déterminations de ce genre, puisqu'il » n'y a que cette faculté qui puisse nous faire envisager le » but où elles tendent, et prévoir les conséquences avanta- » geuses qu'elles peuvent avoir soit pour la société, soit pour les » personnes auxquelles elles appartiennent [4]. » La raison figure encore dans le phénomène de l'approbation morale pour une autre fin. Le sentiment d'humanité ne raisonne point, et il a besoin quelquefois d'être redressé par la raison, comme nos

[1] *Ibid.*, sect. 5°.
[2] Dans son 11° Essai, il la révoque en doute, si même il ne la nie tout à fait.
[3] *Ibid.*, sect. 9° et sect. 2°.
[4] *Ibid.*, addit. 1re.

sens extérieurs. « Un homme d'état ou un citoyen qui sert » notre pays de notre temps, a plus de droits à notre estime » que celui qui faisait dans des siècles reculés le bonheur » de quelques nations éloignées; quoique dans ces deux cas » le mérite soit le même, nos sentiments ne sont point excités » avec la même force. Ici la raison *devient la règle de nos senti-* » *ments* intérieurs et de nos perceptions, de la même manière » qu'elle nous garantit de l'erreur à la vue des objets extérieurs » qui se présentent à nos sens [1]. » Mais tel est tout son rôle.

Le rôle du sentiment est celui que nous avons déjà fait remarquer. La raison fait connaître l'action ou la qualité dans toutes ses circonstances, elle en montre l'utilité ou l'agrément; le sentiment déclare qu'elle lui est agréable, et l'approuve. Ce n'est pas assez, en effet, de l'utilité ou de l'inutilité connue d'une action, « pour établir la *moralité* du blâme ou de l'ap- » probation. L'utilité n'est que la tendance vers une certaine » fin; si cette fin nous était totalement indifférente, nous » sentirions la même indifférence dans les moyens. Il faut donc » ici un sentiment plus développé pour nous faire préférer » l'utile à une fin pernicieuse : ce sentiment ne peut être » autre chose qu'un *penchant naturel pour le bien* de l'huma- » nité, et un ressentiment douloureux de ses malheurs [2]. »

« Ainsi, pour résumer ce paragraphe dans les termes de » Hume, la raison montre la différence des suites que peuvent » avoir les actions humaines, et l'*humanité* nous fait pencher » en faveur de celles qui sont utiles et bienfaisantes. » Mais il est absurde de faire de la raison seule la base de la morale : la raison juge du fait et de ses rapports; mais elle ne pourra jamais déterminer en quoi consiste le démérite ou le blâme, le mérite ou l'approbation, purs sentiments ou *sensations actives* qui appartiennent, non à l'entendement, mais au cœur [3].

Ainsi le jeu de la faculté morale ressemble presque de tout point à celui de la faculté esthétique, ou du goût. Le bien se juge comme le beau, et Hume lui-même a soin de faire cette comparaison avant de terminer son ouvrage. Pour le comprendre parfaitement, on peut donc consulter avec fruit sa *dissertation sur la règle du goût*. Mais on n'y verrait que la confirmation de ce qui précède, et pas une raison décisive.

[1] *Essais de morale*, sect. 5ᵉ, et *Dialogue*, vers la fin.
[2] *Essais moraux*, addit. 1ʳᵉ.
[3] *Ibid.*, addit. 1ʳᵉ, et sect. 1ʳᵉ et 5ᵉ.

CHAPITRE XVI.

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE HUME.

D'après l'exposé qui précède, on peut voir que le système moral de Hume est un composé des systèmes utilitaires que nous avons réfutés précédemment, et du système mis au jour par un autre philosophe écossais, Hutcheson, qui a voulu faire sortir du sens moral toutes les prescriptions de la loi morale.

On peut ramener toute la théorie de Hume à cinq points principaux, qui sont la source de tout le reste : 1° la vertu est ce qui est l'objet de l'approbation commune, et le vice ce qui est l'objet du blâme général; 2° on approuve tout ce qui est ou utile ou agréable, et l'on blâme tout ce qui est inutile ou nuisible : la vertu est donc : *toute action ou toute qualité capable de procurer, soit à nous, soit aux autres, de l'agrément ou de l'utilité, et le vice, au contraire, ce qui ne peut nous procurer ni l'un ni l'autre;* 3° nous approuvons ce qui est utile et désapprouvons ce qui ne l'est pas, en vertu d'un sentiment naturel, non pas d'égoïsme, mais d'*humanité* et de bienveillance pour le genre humain; 4° ce sentiment nous fait aimer et pratiquer la vertu; il est non-seulement la base de nos jugements moraux, mais encore le mobile de nos actions, et le motif le plus puissant d'accomplir nos devoirs; 5° enfin, la Raison, en nous montrant ce qui est utile, et réglant le sentiment naturel d'humanité qui est en nous, et ce sentiment en nous attachant à ce qui est utile, composent la *faculté morale,* ou la *conscience,* puisqu'ils concourent tous deux au phénomène de l'approbation.

1° Il est inutile de faire remarquer à nos lecteurs le vice de la définition que le philosophe anglais prend pour point de départ : il saute aux yeux. Je sais bien que Hume n'a pas voulu nous donner une définition rigoureuse, et selon toutes les lois de la dialectique, en définissant la vertu « *toute action qui sera » l'objet de l'approbation unanime des hommes*[1], » mais qu'il n'a voulu nous donner qu'une définition large, laquelle ne supposât aucune des choses qu'il se proposait d'établir, et que tout le monde pût accepter comme point de départ, sauf à donner plus

[1] Section 1re, p. 11.

tard une définition plus scientifique de la vertu lorsqu'il aura reconnu en quoi elle consiste. Mais s'il n'est pas juste d'exiger d'une définition provisoire toutes les qualités d'une définition stricte et rigoureuse, à tout le moins doit-elle être vraie, surtout quand on la prend pour point de départ de tout un ouvrage, qu'on la pose comme un axiome qui n'a besoin d'aucune démonstration, et comme une majeure générale de tous les raisonnements. Or, cette définition est d'une fausseté insigne.

Je ne parle pas de cet appel au *sentiment unanime* des hommes, érigé, sans aucune formalité, sans aucune preuve, en juge infaillible du bien et du mal, non-seulement sur quelques points généraux, mais sur tous les points, relativement à toute action susceptible d'être qualifiée bonne ou mauvaise. On a été assez édifié de nos jours au sujet de cette infaillibilité du *sens commun* pour que nous soyons dispensés de nous arrêter sur ce point. Où prendre les oracles de cette raison universelle? où recueillir les suffrages de tous les hommes? Faut-il concentrer notre enquête dans le présent, ou demander à la tombe les leçons de la sagesse antique, ou attendre les révélations de l'avenir? Quelle folie n'a pas eu ici-bas la sanction du nombre? Quel crime a manqué d'ovations et d'honneurs? Quelle vertu n'a pas eu à subir l'infamie de la roche Tarpéienne? Laissons donc le sens commun dans sa tombe, et ne troublons pas le repos des morts.

Vox populi, vox Dei. Cet adage, invoqué souvent et dans des sens divers, est sujet à bien des restrictions, surtout en fait de vérité et de vertu. Le nombre, en effet, suffisant souvent pour fonder un droit [1], ne l'est pas pour fonder la vérité, pas davantage la vertu. Mais admettons pourtant que toute vertu jouisse de la juste part d'éloges qui lui est due; que tout vice, au contraire, soit flétri, comme il le mérite, du blâme et de la réprobation universels, sera-ce à dire qu'il faudra admettre le précepte du philosophe écossais? sera-ce à dire que ce principe soit l'expression exacte de la vérité! On approuve toute vertu; n'approuve-t-on qu'elle? On blâme tout vice quel qu'il soit; ne blâme-t-on que lui? S'il en était ainsi, on enlèverait bien des éloges, bien des blâmes aussi, à qui ne les méritent pas. Mais s'il est reconnu que le contraire existe, quel amalgame ne doit pas

[1] Est-il besoin d'avertir que je suppose ici l'autorité suprême de Dieu, seule source de tout droit?



résulter du principe de Hume ! Et comment reconnaître la vertu au milieu de toutes les choses qu'on élève jusqu'aux nues, et le vice au milieu de tout ce qu'on traîne dans la fange et les mépris?

Ainsi donc, le point de départ de Hume se trouve une erreur radicale. Que devient tout le système? La tête coupée, il ne reste plus qu'un cadavre.

2° Je ne reviendrai pas ici sur l'impossibilité de confondre la vertu et l'utile ; nous avons prouvé assez longuement qu'identifier deux choses aussi opposées, c'était saper la morale par les fondements. Nous voulons cependant faire remarquer cette conséquence du principe pris par Hume pour point de départ, afin de juger de sa valeur par ses fruits.

Mais le point qui doit surtout attirer notre attention, c'est ce fait qu'il nous donne comme le résultat de l'expérience, savoir, que le motif de l'approbation est l'*utilité* ou l'*agrément*, et que nous n'approuvons rien que parce que nous le jugeons utile ou agréable, soit à nous-mêmes, soit aux autres. Deux cents pages, c'est-à-dire presque tout le Traité, sont consacrées à la preuve de ce paradoxe, démenti par la raison, par la conscience, par le genre humain tout entier. Hume passe en revue les vertus les plus estimées du monde, et les qualités et les avantages qu'il recherche avec le plus d'empressement, et il trouve qu'elles sont toutes utiles, d'où il infère que ce n'est qu'à cause de leur utilité qu'elles jouissent de l'approbation des hommes. Conclusion illégitime s'il en fût. Sans doute toute vertu est nécessairement utile, puisque l'utilité, c'est-à-dire les bienfaits de l'ordre, est la cause unique de leur existence, et l'unique motif qui a porté le souverain Législateur à en ordonner l'exercice et la pratique à tous les hommes. Ce n'est donc pas une grande découverte que d'avoir trouvé que toutes les vertus sont utiles. Mais s'ensuit-il de là qu'elles ne soient approuvées qu'à cause de leur utilité? Pas le moins du monde. C'est là, comme le remarque Hume lui-même, une question de fait qui doit se résoudre par l'expérience. Or, que nous apprend l'expérience? Deux choses qui détruisent complétement l'assertion du philosophe anglais : 1° que souvent nous pratiquons la vertu, et que nous la pratiquons comme rigoureusement obligatoire, par un autre motif et une autre raison que son utilité, soit pour nous, soit pour les autres; 2° que nous l'approuvons dans les autres, sans aucune réflexion relative à ses avantages et à son utilité.

Quand une mère se dévoue pour sauver son enfant, cède-t-elle à l'utilité de son dévouement? Non, mais à son amour et à son devoir. Quand le soldat va mourir à son poste à l'ordre de son chef, pense-t-il à l'utilité de son obéissance? Non, mais à son devoir. Quand je me réduis à la misère pour satisfaire à un devoir de justice, est-ce à l'utilité de mon action que j'obéis? Non, mais à mon devoir. Et lorsque nous applaudissons le soldat qui va de front à une mort assurée parce que son chef l'y envoie, est-ce l'utilité de son action ou l'admiration que nous éprouvons pour un devoir si généreusement rempli, qui nous arrache nos applaudissements? Notre admiration pour le dévouement d'un Belzunce, pour l'intrépidité d'un chevalier d'Assas ou d'un Jean-Bart, n'a-t-elle d'autre motif que le profit que la société peut retirer de leurs sublimes qualités? N'est-ce point plutôt l'abnégation, le mépris de la vie et de la mort, la force d'âme étonnante dont ils font preuve, qui nous arrachent ces cris d'admiration?

Il est donc faux que nous n'approuvions rien qu'à cause de son utilité ou de l'agrément qu'il peut procurer. Cela est tellement vrai qu'il est bien des choses utiles et agréables que nous blâmons, que nous réprouvons; et, cependant, si l'utilité était le principe de notre approbation, tout ce qui serait utile devrait être approuvé comme bon; mais, au contraire, il suffit souvent de montrer l'utilité d'une action, et de prouver que c'est elle qu'a eue en vue l'agent moral, pour en diminuer, sinon détruire le prix et l'estime. Je sais qu'il s'agit ici d'utilité propre; mais je ne sache pas que l'utilité propre soit toujours bonne et louable : Hume, qui les prend tour à tour pour expliquer le principe de notre approbation, ne saurait l'admetttre non plus. D'où vient donc alors que tantôt l'une doit le céder à l'autre; et tantôt l'emporter? Est-ce que l'utilité publique n'est pas, au fond, composée d'intérêts particuliers et individuels? Elle ne saurait donc être dite d'une nature supérieure. Une injustice profitable à une nation, n'est pas moins coupable que celle qui ne profite qu'à un brigand.

Hume a méconnu dans toute cette partie de son ouvrage, en même temps que le plus important motif de nos déterminations, le plus important principe de nos approbations morales : le devoir. De même, en effet, que nous n'agissons souvent que par devoir, de même nous n'approuvons souvent aussi, et ne désapprouvons souvent aussi qu'en vertu de la règle du devoir.

Ce fait de conscience, Hume l'a rejeté, et cet abandon a faussé son expérience, et vicié radicalement tout son système.

3° Nous approuvons l'*utilité* par le sentiment naturel d'*humanité*, et aussi par égoïsme. L'égoïsme n'est pas capable d'une appréciation morale; cette appréciation est réservée au sentiment de l'*humanité*, qui est la faculté *approbative* des actions humaines et la base de la morale. L'abbé BIDARD.

(*La suite au prochain numéro.*)

Critique biblique.

EXPLICATION

DES PREMIERS VERSETS DE LA GENÈSE

ET

RECTIFICATION DE QUELQUES EXPRESSIONS DES TRADUCTIONS FRANÇAISES.

I

L'homme du monde à qui les agitations de la vie ont fait oublier la *Genèse*, ne la retrouve pas sans surprise. Il admire, ou bien il en dédaigne les récits, selon les circonstances dont il subit l'impression, selon que les revers l'éclairent, selon que les prospérités l'aveuglent.

Aux prises avec la mauvaise fortune, il lit avec confiance l'écrivain sacré; il se console dans les pages qui lui révèlent un Dieu créateur et un monde meilleur; à chaque pas, il s'écrie : *Oui! le doigt de Dieu est là.*

Au contraire, si tout lui sourit, si sa santé n'a pas subi d'atteinte, si les personnes qui lui sont chères charment encore le cours de sa vie; en un mot, si rien ne lui a révélé le néant de sa science, il interroge chaque expression, il devient l'homme des détails, l'homme des objections; il se révolte contre un langage dont il méconnaît les profondeurs.

Dieu aurait résolu de *faire de rien les choses qu'il a faites* (*Bible* de Carrière, 1 2), quel est donc ce Dieu, se demande-t-il, qui s'amuse à délibérer, à décider? Quel est ce Dieu qui de rien aurait fait quelque chose? Quel assemblage bizarre d'impuissance et d'autorité!

La terre serait sortie du néant (*ibid*). Moïse n'avait donc pas compris qu'il n'y a rien dans le néant! L'expérience n'avait pas encore appris aux hommes de son temps, l'adage *ex nihilo nihil?*

La terre, en sortant des mains du Créateur, aurait été *informe,* INANIS. (*ibid.*) Put-elle être autre chose qu'un globe régulier, isolé dans l'espace?

La terre aurait été *nue,* VACUA (*ibid.*), et d'autre part, elle aurait été *absorbée par les eaux!* Sa nudité n'était-elle donc pas suffisamment protégée par cette robe liquide?

L'esprit de Dieu aurait été porté sur les eaux, *et spiritus Dei ferebatur super aquas;* et à quoi bon? Dieu n'embrasse-t-il donc pas l'univers? Pourquoi son *esprit* aurait-il été sur les eaux de la terre plutôt qu'ailleurs?

Cela aurait été nécessaire, *pour disposer les eaux à produire les créatures qu'il en voulait former.* (*Ibid.*)

Encore une fois, quel est donc ce Dieu qui a besoin de porter son esprit sur les eaux pour les disposer à la création? Cette assertion bizarre est-elle autre chose que la mythologie?

Les eaux vont produire la créature, et quelques versets plus loin, Dieu façonne lui-même les êtres auxquels il donne la vie; il les façonne non pas avec l'eau, mais avec du limon.

Pour Moïse, la lumière aurait apparu sur la terre alors que le soleil n'aurait pas été créé (℣℣. 3 et 14). La terre éclairée par l'astre du jour, put-elle, au tems jadis, avoir un autre flambeau?

Loin de se douter du mouvement de rotation que la terre subit sur elle-même en 24 heures, loin de deviner le grand mouvement de translation, qui, dans le cours d'une année, l'emporte autour du soleil, Moïse n'a pas su que la terre était un globe isolé dans l'espace!

Comme les poëtes païens, Moïse a supposé qu'aux extrémités d'une plaine immense, les eaux de la terre touchaient le ciel. Pour Moïse le ciel repose sur les eaux de la terre. Le firmament a été créé au milieu des eaux, *firmamentum in medio aquarum* (℣. 6.). Pour Moïse, les eaux du ciel se mêlaient avec les eaux de la terre : *divisitque aquas quæ erant super firmamentum* (℣. 7.).

Et voilà le début de cet historien que vous appelez *sacré?* A de telles aberrations, comment ne pas préférer les idées embellies par Homère?

II

L'insensé dont je viens, comme l'écho, de redire les erreurs et les blasphèmes, une fois engagé dans cette voie, ne s'aurait s'arrêter. Les récits de nos livres saints sur la chute de l'homme lui apparaissent entachés de barbarie. Le décalogue n'est pour lui que l'œuvre d'on ne sait quels philosophes inconnus. S'il poursuit l'histoire du peuple d'Israël, c'est pour le détester. La pensée d'appeler ce peuple, *le peuple de Dieu*, lui soulève le cœur.

Bouffi d'orgueil, il se plaît à propager ses objections. Incessamment il s'agite dans ses rêves fantastiques sur la marche et les progrès de l'humanité. Il se consume en efforts stériles, jusqu'au jour où, buvant à son tour à la coupe de l'adversité, il y trouve la vanité de sa science.

Il a fait fausse route, et c'est à lui sans doute qu'en est la faute. Il s'est trop hâté de jeter ses mépris à un historien que son antiquité seule recommandait suffisamment à ses respects. Il a eu le tort de ne pas en faire une étude approfondie. Mais, il faut le reconnaître, la faute en est aussi à ces *traductions informes* que le hasard ou l'incurie lui a jetées.

D'excellents esprits, comprenant que la pensée de Moïse avait été méconnue, et ne pouvant donner au texte de la *Vulgate* un sens satisfaisant, ont supposé qu'il leur serait plus facile d'avoir raison de la vieille langue hébraïque.

Un libre champ est ouvert à leurs investigations, et je regrette de ne pouvoir les y suivre.

Le texte latin est répandu dans toutes les contrées de l'univers; la langue des Hébreux est à jamais perdue pour les masses.

Vainement vous opposerez votre savoir à celui de l'Eglise; on ne vous croira pas. Contre votre version surgiront d'autres interprétations, et le monde savant lui-même sera contraint de dire avec l'ancien poëte :

Non nostrûm inter vos tantos componere lites.
(*Eglog.*, III, 108.)

Le texte latin, si je ne me trompe, est à la portée de tous. L'enfant, assis sur les bancs, peut aisément en pénétrer le sens. Il suffit, pour le comprendre, de le dégager des nuages dont nos *Traductions* modernes l'ont obscurci.

Voyez, par exemple, l'un des commandements auxquels Moïse semble attacher le plus d'importance, celui qui ordonne de sanctifier par le repos le septième jour de la semaine.

Dieu lui-même avait joint l'exemple au précepte. Après avoir créé l'univers, *complevitque die septimo opus suum quod fecerat*, Dieu, traduit Carrière, acheva *avant* le septième jour tout l'ouvrage qu'il avait fait.

Or, ce mot *avant* ne se trouve pas dans le texte; Carrière lui-même le reconnaît; il le souligne pour indiquer qu'il l'a ajouté; il a soin d'en avertir le lecteur.

Ainsi, dans cette version, Moïse a dit que Dieu a travaillé le septième jour. Si pour Carrière l'addition du mot *avant* est une *fraude pieuse*, elle est une altération pour celui de ses lecteurs qui, le dimanche matin, veut autoriser le travail du savetier.

Cette fraude était inutile. Il suffisait de laisser aux mots latins le sens qui leur appartient : *complevitque die septimo*, c'est-à-dire : il acheva, il compléta *par* un septième jour : *die septimo*.

Le mot *die* est en effet l'ablatif et non pas le datif du mot *dies*. Cette erreur des traducteurs est inexcusable.

Il faut le reconnaître, la *version francaise* est parfois défectueuse. Ses erreurs sont à la portée du plus grand nombre et facilement réparables.

Une autre cause empêche nos *Bibles françaises* de bien rendre le sens du texte latin. C'est la pensée vague et indéterminée que présentent certains mots français. Trop souvent le même mot, le mot *ciel*, par exemple, présente plusieurs acceptions différentes. Nous employons ces mots sans bien nous rendre compte de leur portée.

Tous ceux de la Genèse doivent être pensés, mûris, médités.

Si vous daignez me suivre, ceux qui composent les premiers versets vous révéleront peut-être les diverses phases de la création sous un jour nouveau, avec une évidence de vérité qui pourra vous surprendre.

III

In principio Deus creavit cœlum et terram. (ỷ. 1.)

Au temps jadis, autrefois, ne demandez pas à quelle époque (Moïse ne s'en est pas expliqué), mais au temps passé, au com-

mencement, dans le principe, *in principio*, Dieu créa le ciel et la terre.

Cette exposition, *in principio*, confirme le sens du mot *creavit*. A une époque quelconque, Dieu a créé la matière. Elle n'existait pas; il l'a vraiment tirée du néant. Telle est la première affirmation de Moïse. Nous ne tarderons pas à le voir, il expliquera de la manière la plus satisfaisante comment ce prodige s'est accompli.

Deus.

Je voudrais m'arrêter ici sur la toute-puissance de Dieu dans ses rapports avec la création, mais il faudrait commencer par se faire une idée exacte de sa nature et de son essence, et ce premier problème nous arrêterait trop longtemps.

Il semble, au premier abord, que Dieu pour agir dans la plénitude de puissance et de protection, doit avoir quelque part une existence locale : *Pater noster qui es in cœlis*. On part volontiers de ce point, que l'homme ayant été fait à l'image de Dieu *et creavit Deus ad imaginem suam*, la substance de Dieu doit s'étendre du haut des cieux, aux diverses parties de l'univers, comme l'âme au témoignage de Moïse, se répand dans toutes les parties du corps, avec le sang dans lequel elle est immergée, *anima carnis in sanguine est* (*Levit.*, XVII, 11 et 14).

Mais un des beaux livres de nos temps modernes, l'*Histoire du dogme de la trinité*, enseigne que *Dieu n'est pas circonscrit par le lieu, que Dieu n'a pas d'existence locale*, qu'il ne saurait, comme les anges, être uni à un corps quelconque, alors que ce corps serait plus subtil que la pensée. En un mot, pour les théologiens, croire Dieu plutôt *in cœlis* qu'ailleurs, semble une hérésie.

Ne pouvant dès lors comprendre Dieu, comment comprendrons-nous ses moyens d'exécution dans les voies de la création? Une seule chose est manifeste pour Moïse : Dieu n'a eu qu'à vouloir; Dieu a dit : *Fiat lux, fiat firmamentum, fiant luminaria; et factum est ità*. Jamais homme, sur la terre, n'a eù de la Divinité une idée plus sublime.

Cœlum.

Si je demandais ce que c'est que le ciel, *cœlum*, qui sort ici des mains du Créateur, vous entendriez les réponses les plus contradictoires.

Quelques-uns diraient qu'il s'agit du séjour des *bienheureux!*

Alors que la terre n'est qu'une portioncule de l'univers, ils supposeraient que l'univers a été créé pour elle. Ils ne ver-

raient pas que les sciences astronomiques condamnent cette hypothèse.

Sous un autre point de vue, cette réponse serait un non-sens. Pour le démontrer, il suffit de changer les termes de la question et de demander quel est *ce séjour des bienheureux*, qui sort ici du néant.

Si je ne me trompe, chacun doit à toujours conserver son individualité. Les réprouvés doivent garder la leur dans les enfers, dans ces lieux dont la chaleur dépasse celle du fer en fusion. Les bienheureux l'auront dans les printemps perpétuels de cet astre à qui nous avons donné le nom païen de *Jupiter*, ou dans tout autre des corps célestes. Mais à la résurrection *de la chair*, les uns et les autres trouveront leur châtiment ou récompense dans une demeure quelconque.

Cette demeure pour les *bons*, comme pour les *méchants*, ne saurait être le vide, l'espace, l'immensité.

Cette demeure qui serait sortie des mains de Dieu, pour s'emplacer dans le vide, dans cet espace, dans cette immensité, ne saurait avoir l'*ubiquité*, qui n'appartient qu'à Dieu.

Le ciel ne se trouve pas aux enfers.

En un mot, quand Dieu a créé le *ciel*, il a créé ce qui n'existait pas. Il a créé des corps certains et déterminés.

D'autres, et c'est le plus grand nombre, verraient dans ce mot *cœlum* la voûte azurée qui semble envelopper la terre. Leur erreur ne serait pas moins grande.

Cette voûte azurée n'est qu'un effet d'optique; tous les astronomes, tous les physiciens en sont d'accord; elle n'existe pas.

« L'azur dont le ciel nous semble teint, dit Francœur (p. 196), » est la couleur de l'atmosphère. Le ciel ne saurait envoyer ni » réfléchir les couleurs. L'air agit sur la lumière qu'il traverse, » et elle nous est transmise avec une nuance bleue. Cette » couleur n'est sensible qu'à raison de l'épaisseur de l'atmo- » sphère, parce qu'elle a trop peu d'intensité. Aussi s'affaiblit- » elle à mesure qu'on s'élève. Le ciel paraîtrait *noir* à celui qui » serait en dessus de l'atmosphère. »

Ainsi, voir dans le mot *cœlum* la création de la voûte azurée, c'est y voir la négation de la création; c'est y voir la création d'un accessoire impossible à un corps qui était encore dans le néant. Dieu créa en effet le ciel et la terre, et non pas la terre et le ciel.

Ces deux hypothèses écartées, il ne saurait en rester qu'une

seule, et le récit tout entier de Moïse l'établit. Le mot *cœlum* embrasse ici tous les corps célestes, le soleil, la lune, les planètes, les étoiles, tous les astres, en un mot, tous les corps célestes; eux seuls constituent le ciel. La voûte azurée n'est rien; elle est le vide, l'immensité, l'espace, le néant. Les corps célestes dont cette voûte est semée, seuls, sont des corps certains, déterminés; seuls ils sont le *ciel : cœlum!*

Et en effet, la *Genèse* ne nous dira rien de plus de leur création; elle ne nous dira ni où Dieu les prend, ni comment il les tire du néant, ni comment il règle leurs mouvements, ni comment il les façonne.

Sans doute la *Genèse* nous les montrera tout à l'heure subissant une transformation. — Longtemps invisibles pour la terre, ils deviendront apparents. Bientôt nous verrons Dieu donner, eu égard au globe terrestre, au soleil sa lumière éclatante, à la lune sa clarté douteuse, aux étoiles leurs feux étincelants; mais en ce qui concerne leur formation, leur création, elle a dit: *Deus creavit cœlum*, et elle ne dira rien de plus.

L'histoire des phénomènes qu'a pu subir leur création restera à jamais enveloppée d'un voile impénétrable.

Le soleil et tous les corps célestes ont été créés avant la terre, *in principio*. Vous ne verrez pas sans surprise l'enchaînement des preuves qui confirment cette interprétation.

Et terram.

Autant les révélations de Moïse sur la création des astres laissent à désirer, autant elles sont complètes et circonstanciées sur la création du globe terrestre.

La terre ne fut pas au premier jour ce qu'elle est aujourd'hui.

Au premier jour, ce ne sont pas l'argile, la terre, les pierres, les rochers qui l'ont constituée. Elle ne devint argile et pierres que par des transmutations.

Au premier jour, elle n'eut pas autour du soleil les mouvements que nous révèlent les sciences astronomiques; elle n'y est arrivée que par des phases successives.

CRÉATION DE LA TERRE. — 1re PHASE.

La terre n'existait pas, elle sort des mains du Créateur.

Elle est du premier coup un globe suspendu dans l'espace.

Mais elle n'a ni la densité de la pierre, ni le corps de l'argile.

Elle est creuse à l'intérieur: une couche plus ou moins épaisse

d'eau forme ses parois; aux proportions près, c'est une bulle d'air que l'enfant, à l'aide d'une chènevotte, expire d'une eau mêlée de savon.

Vide à l'intérieur, liquide dans ses parois, elle n'est point soumise à une marche régulière.

Les ténèbres l'enveloppent.

Voilà ce que fut la terre au premier jour de la création.

Terra autem (ỳ. 2).

Terra autem. Mais la terre... ce mot *autem* a sa portée.

Dieu avait créé dans le principe les corps célestes, tels qu'ils se comportent aujourd'hui, *cœlum*, et la terre, *cœlum et terram;* mais la terre, continue Moïse, n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui, *terra autem.*

Terra erat, la terre était, *tenebræ erant,* les ténèbres étaient, *spiritus Dei ferebatur,* l'esprit de Dieu était porté, tous ces verbes décèlent un état de choses qui n'a été que transitoire.

Terra autem erat inanis et vacua (ỳ. 2).

La terre était *inanis* et *vacua,* et vous dites qu'elle était *informe, inanis;* vous dites qu'elle était *toute nue, vacua,* montrez donc le dictionnaire qui justifie cette version. (Trad. de *Carrière.*)

Que diraient les élèves assis sur les bancs du Lycée, à la vue de pareils contre-sens? Que diraient les maîtres des classes élémentaires, si nos enfants s'avisaient d'écrire *inanis* pour *informe* et *vacua* pour *nue?*

Afin de colorer votre interprétation, vous ajoutez, il est vrai, que *la terre n'avait ni arbres, ni fleurs, ni fruits, ni ornements.* Toutes ces choses seront créées plus tard, mais pour cela, le globe terrestre n'était pas *informe,* il n'était pas *nu.*

Le globe terrestre n'était pas *informe,* car il était nécessairement un globe régulier. Il n'était pas *nu,* car vous le reconnaissez vous-même, *il était absorbé par les eaux.*

Inanis.

Les Latins appelaient *inanis,* ce qui était *léger* au propre, comme au figuré ce qui était *mobile, inconstant, vague, indéterminé.*

Un corps *léger* était *inanis* eu égard à un corps *pesant;* on en trouve un exemple remarquable dans le chapitre XXVII, ỳ. 8, de l'*Exode.*

Dieu dit à Moïse comment il devra faire l'autel des holocaustes. Il faudra le faire de telle sorte qu'on puisse y passer des bâtons dans des anneaux, pour le porter sur les épaules, il

faudra par conséquent le faire le plus *léger* possible; pour cela, on aura soin de ne pas le faire *plein à l'intérieur*, comme un dé, un cube, on le fera *non solidum*. On le fera de telle sorte qu'il soit léger et vide à l'intérieur, *inane et cavum intrinsecùs*.

Cet autel, formé de quatre panneaux sculptés, enrichis de bronze et de dorures, ne sera pas *informe;* il sera, au moyen de ces précautions, léger, *inane*, c'est le langage de Moïse.

Au figuré, chez les Latins, un homme était léger, *inanis*, eu égard à un homme *grave*. Tous nos dictionnaires en font foi. *Inanis* est pris partout pour *léger, vain, frivole*.

Les Latins ont pris enfin, sous une dernière acception, le mot *inanis*. Ils ont appelé *inanis* ce qui est essentiellement *mobile* et *inconstant*. C'est en ce sens que Virgile a dit les *inanes venti* [1]. C'est en ce sens que nous appelons nous-mêmes, bise *folle*, le vent glacial qui semble parfois nous assiéger de tous les côtés à la fois.

Il est évident que le mot *inanis*, ici, ne peut s'entendre en ce sens que la terre aurait été *légère* eu égard à son poids. Soit qu'elle eût déjà la densité de l'argile et de la pierre, soit qu'elle fût encore, comme nous allons le reconnaître, une masse liquide, elle présentait nécessairement un poids immense.

La terre était ce que sont les *inanes venti* de Virgile, ce qu'est parfois pour nous la bise des montagnes : elle était *vaine, errante, vacillante*, constamment *mobile* dans les caprices de ses mouvements.

En d'autres termes, au premier jour, elle n'eut pas la forme régulière qu'elle a de nos jours, *terra autem erat inanis*.

Et en effet bientôt Moïse vous dira par quelles phases successives, elle est arrivée au double mouvement qui l'emporte autour du soleil.

Vacua (℣. 2).

La terre, incertaine dans sa marche et dans ses mouvements sur elle-même, était en outre *creuse* à l'intérieur, *vacua*.

Cette expression n'eut jamais d'autre signification. Tous nos dictionnaires en font foi. Moïse ne l'a pas entendue autrement.

Si le verset que je citais tout à l'heure enjoint à Moïse de faire l'autel des holocaustes léger, *inane*, et creux à l'intérieur, *et cavum intrinsecùs*, Moïse obéit et rend compte de la manière

[1] *Æneid.*, x, 82.

dont il exécute les ordres de Dieu. Il a soin, dit-il (*Exod.*, XXXVIII, 7), de le faire *intùs vacuum.*

Ainsi, au premier jour, la terre, incertaine dans les caprices de ses mouvements, *inanis* comme les *inanes venti* de Virgile, la terre, dis-je, fut en outre *vide* à l'intérieur, *vacua,* comme l'autel du mont Sinaï fut *vacuum.*

Et tenebræ!

La terre incertaine dans ses mouvements était nécessairement en dehors de l'action solaire.

Soumise à l'influence du soleil, les lois de l'attraction auraient régularisé sa marche. Elle ne pouvait être errante, vacillante, *inanis,* que parce que, dans les lointains parages où elle se trouvait, elle était à l'abri de l'action du soleil.

La terre était dès lors dans les ténèbres. Moïse ne s'y trompe pas, *et tenebræ erant.*

Et tenebræ erant super faciem abyssi (℣. 2).

Les ténèbres étaient *sur l'abîme,* c'est-à-dire sur la face entière de la terre qui constituait l'*abîme,* sur la terre entière qui n'était qu'une mer, un gouffre, un *abîme.*

On trouve la preuve de cette interprétation au ℣. 11, chapitre VII de la *Genèse.* Le déluge commence, les cataractes du ciel s'ouvrent et toutes les sources du grand *abîme* sont brisées.

Les Pères de l'Église, cités en grand nombre par Buffon, ont jusqu'à un certain point adopté cette interprétation. Pour eux, c'est *la surface de la terre* qui était dans *les ténèbres.* Mais le texte dit la surface de l'*eau,* la surface de l'*élément liquide,* la surface de l'*abîme* pris pour le globe, *faciem abyssi,* et non la surface *de la terre.*

Le globe terrestre vide à l'intérieur, était tout entier un globe d'élément liquide.

Les poëtes anciens et nos savants modernes confirment à l'envi le récit de Moïse.

Ovide a dit :

> Vidi ego quod fuerat quondam solidissima tellus
> Esse fretum. (*Met.*, XV, 262.)

Tous nos géologues modernes en sont d'accord, *la masse entière de la terre a d'abord été liquide.*

Et Spiritus Dei ferebatur super aquas (℣. 2).

A celui qui me demande comment la terre, alors vagabonde, pouvait être creuse à l'intérieur et maintenir dans la forme

sphérique ses parois liquides sans aller se heurter à l'un ou à l'autre des corps célestes,

Je réponds :

La difficulté était grande, car les lois de l'attraction n'avaient pas encore soumis le globe terrestre, et ces lois seules dirigent sa course, ces lois seules resserrent les molécules de ses parois, en les contraignant de tendre au centre. Enfin plus le globule d'eau savonneuse, qui enferme la bulle d'air, est développé, plus sa durée est éphémère.

Mais Moïse explique comment il pouvait en être ainsi. Cela était de cette manière, parce que la volonté de Dieu, parce que l'esprit de Dieu porté sur ce globe vide et liquide, suppléait aux lois de l'attraction : *et Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

Il est difficile que cette interprétation des deux premiers versets ne paraisse pas au premier abord, plus que hasardée. Mais elle sera confirmée.

Jusqu'ici les mots sont venus dans l'ordre que leur assigne l'écrivain sacré, et avec le sens qui leur appartient.

Dieu crée le globe terrestre : *in principio Deus creavit*. Le globe se meut incertain comme se meuvent les *inanes venti* de Virgile. A l'intérieur sa masse est creuse, vide, *vacua*, comme l'autel du mont Sinaï est *vacuum*. Il est en dehors de l'action solaire et nécessairement dans les ténèbres : *et tenebræ erant*. Les ténèbres s'étendaient sur la surface entière d'un Océan sans fond et sans limites, et *super faciem abyssi*. Les lois de l'attraction n'existaient pas encore pour lui, et ne pouvaient l'empêcher de se heurter aux autres corps célestes, mais la volonté de Dieu y suppléait : *et Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

Telle fut la terre au premier jour de la création.

Creavit.

Voilà le grand mot, le mot contre lequel se sont heurtés tous les savants antiques, toutes les religions qui avaient perdu le vrai sens du mot premier et primitif par lequel Adam connut l'action de Dieu créant le monde ! Disons d'abord que ceux qui cherchent le *comment* de la création ne le sauront jamais. Dieu se l'est réservé pour lui, il ne nous l'a pas révélé. Mais quant au *fait*, il est certain. Que Dieu ait créé le monde *de rien, ex nihilo,* c'est ce qu'ont cru constamment les dépositaires des vraies traditions divines. Tout le monde, chez les juifs, croyait à ce fait. La vieille mère des Machabées disait à son fils, pour l'exhorter à souffrir le martyre pour la loi de Dieu :

» Je te prie, ô mon fils, de regarder et le ciel et la terre, et » toutes les choses qu'ils renferment, et que tu comprennes que » *Dieu les a faites de rien,* ainsi que le genre humain [1]. »

Voilà le *fait*, tel qu'il a été cru depuis le commencement du monde par le peuple qui dut conserver fidèlement les vraies traditions; voilà le fait qui est devenu un *dogme* de notre foi.

En dehors de ce fait, il n'y a qu'erreur et incertitude; il n'y a qu'un panthéisme plus ou moins déguisé, c'est-à-dire la négation de Dieu.

Que si quelque jeune intelligence nous disait qu'il est dur de croire le fait pur sans connaître le *comment,* nous lui dirions qu'elle a raison; mais qu'elle veuille bien nous dire *comment* notre âme est unie à notre corps, *comment* se fait la génération des plantes, *comment* deux gaz touchés par l'électricité forment l'eau, et autres mille *comments* que nous pourrions formuler ici.

Et en effet, ne demandez pas à nos astronomes comment la lumière est d'abord arrivée sur la terre? Ne leur demandez pas si, au premier jour, les deux mouvements qu'elle accomplit autour du soleil furent ou non simultanés? Ne leur demandez pas si la terre a d'abord roulé sur elle-même en 24 heures, ou bien si elle a reçu, en premier lieu, le grand mouvement de translation qui, dans le cours d'une année, l'emporte autour du soleil? Ne leur demandez pas non plus si la terre reçut, après ou avant ces deux impulsions, les bienfaits de l'aurore et les bienfaits du crépuscule du soir?

Ils ne savent rien de toutes ces choses, et, au lieu d'avouer leur ignorance, ils préfèrent balbutier le mot *éternel* dont ils enveloppent parfois, pour le passé, comme pour l'avenir, l'ensemble des mouvements célestes.

Moïse, plus astronome que nos astronomes, rend compte de tous ces phénomènes. Il dit l'ordre et les voies inconnues dans lesquels ils se sont successivement accomplis.

Nous venons de le reconnaître: pour Moïse, la terre, au premier jour, fut incertaine dans ses mouvements, *inanis,* en dehors par conséquent de l'action solaire et de ses clartés.

Une 2e phase va s'ouvrir pour elle, alors qu'elle est encore vagabonde : elle reçoit les bienfaits de la lumière.

Vient ensuite une 3e phase. La terre reçoit le grand mouve-

[1] *II Mach.*, VII, 28.

ment qui, dans le cours d'une année, l'emporte autour du soleil. Elle opère ce mouvement sans rouler sur elle-même en 24 heures.

Plus tard, une 4e phase donne à la terre le mouvement de rotation qu'elle accomplit sur elle-même en 24 heures.

Enfin, dernier phénomène, 5e phase de la création, elle reçoit, avec les bienfaits de l'atmosphère, ceux de l'aurore et ceux du crépuscule du soir.

Voilà ce que le texte latin des 3e, 4e et 5e versets révèle de la manière la plus manifeste; voilà les grands phénomènes qui s'accomplirent dans la période de temps que Moïse appelle le *premier jour!*

2e PHASE.

Fiat lux.

Toutes les générations ont compris ce qu'il y a de grand dans ces mots : *fiat lux!* Mais on ne s'est peut-être pas encore suffisamment demandé ce que fut, pour notre globe, cette apparition instantanée de la lumière?

Cette lumière, c'est le soleil qui la lui donne. Si elle avait eu une autre source, Moïse s'en serait expliqué. Elle aurait péri pour faire place à celle du soleil; Moïse nous aurait dit cette révolution.

Au commandement : *fiat lux*, notre globe est donc arrivé dans les parages lointains où vont mourir les dernières clartés du soleil. Mais s'il les reçoit, c'est sans voir l'astre qui les lui donne. Le moment où Dieu en fera un luminaire, *luminaria,* n'est pas encore venu.

Ce serait une erreur que de prendre le soleil pour une masse embrasée dont l'éclat brillant tiendrait à sa nature intrinsèque. Ce vieux rêve, rénouvelé des Grecs par Laplace, s'est évanoui devant les observations des temps modernes. La clarté étincelante qui nous éblouit est un effet de l'atmosphère dont il est entouré. Cette atmosphère lui était inutile pour répandre la lumière et obéir au commandement *fiat lux!* il la prendra quand Dieu lui dira de devenir apparent, quand Dieu lui criera : *Fiant luminaria!*

En l'état, dans cette seconde phase de la création, le globe terrestre reçoit la lumière; le soleil, qui la lui donne, demeure invisible.

Si la terre arrive rapide comme la pensée dans les régions où

vont se perdre les clartés du soleil, elle en est trop loin pour en ressentir les lois de l'attraction. Elle reste vacillante, incertaine, vague, mobile; en un mot, elle reste ce qu'elle était, elle reste *inanis*.

Un de ses hémisphères seul est éclairé, l'autre demeure dans les ténèbres. Les feux étincelants du soleil ne peuvent aujourd'hui faire pénétrer la lumière dans le fond des mers; sa lumière, pâle et décolorée, analogue à celle du soleil couché, ne pouvait percer les doubles parois du globe liquide. Elle ne lui arrive que d'une manière oblique et à travers des distances encore incommensurables.

Mais l'hémisphère éclairé et celui qui est dans les ténèbres sont incessamment variables. La terre, encore *inanis*, reçoit la lumière tantôt sur l'équateur, tantôt sur les cercles polaires. Il n'y a aucune espèce de limites entre les portions éclairées et celles qui restent dans les ténèbres. La division entre la lumière et les ténèbres est imparfaite. Cette division est essentiellement mobile, passagère, éphémère; elle est *inanis*, comme la terre elle-même, sur laquelle elle cherche à s'asseoir.

Les choses resteront en cet état, jusqu'au jour où, par un nouvel acte de la création, Dieu assignera à la terre une position fixe, ou bien une marche régulière et constante.

3e PHASE.

Et divisit lucem à tenebris (ỳ. 4).

Ici Dieu, poursuivant son ouvrage, va donner à la terre une position régulière et constamment la même. La terre ne recevra plus la lumière tantôt sur l'équateur, tantôt sur les cercles polaires, elle la recevra sur des hémisphères invariables, sur des hémisphères constamment les mêmes.

Le 4e verset, *et divisit lucem à tenebris*, ne saurait en effet avoir une autre signification.

Si nous nous sommes bien rendu compte de la manière dont la lumière avait d'abord frappé la terre, son apparition avait suffi pour opérer une certaine division entre les parties éclairées et les portions privées de lumière, mais cette division était incessamment *mobile;* voilà le verset 3e.

Ici, verset 4e, vient un nouvel acte de la création, dont le but est de consommer cette division : Dieu divise, Dieu sépare la lumière des ténèbres; or, il ne peut le faire qu'en donnant

d'une manière invariable la lumière à l'un des deux hémisphères et les ténèbres à l'autre.

Ici, s'il n'avait pas fait cela, il n'aurait rien fait. Au verset 4e, il fait nécessairement ce qu'il n'avait pas fait par le *fiat lux*.

C'est une nouvelle phase de la création : *et divisit lucem à tenebris*.

Cette affectation de la lumière à des hémisphères déterminés, ne put s'opérer que de deux manières.

Si vous supposez la terre alors frappée d'immobilité sous les feux du soleil, un de ses hémisphères est dans les ténèbres, l'autre est inondé de lumière.

Si vous admettez que Dieu lui imprima alors le mouvement de translation qui l'emporte autour du soleil (la terre ne tournant pas encore sur elle-même en 24 heures), la position est encore la même. Dans cette hypothèse, comme dans la première, un hémisphère reste dans les ténèbres, l'autre est éclairé.

Or, nous le savons tous, la terre n'est pas immobile sous les feux du soleil, et c'est dès lors en recevant le grand mouvement annuel qui l'emporte autour du soleil, que Dieu opère sur elle la séparation des ténèbres et de la lumière.

La terre parcourut l'écliptique en présentant au soleil toujours le même hémisphère. Cet hémisphère en recevait la lumière, l'autre demeura dans les ténèbres : *et divisit lucem à tenebris*.

C'est ainsi que l'astre lunaire se comporte encore aujourd'hui, eu égard à la terre. Depuis le commencement des temps, toujours il nous a présenté le même hémisphère; toujours, il nous a caché l'autre. Si nous étions sans soleil, l'un de ses hémisphères aurait toujours eu la lumière, l'autre aurait toujours été dans les ténèbres.

Dans cette 3e phase de la création, la terre n'est donc plus incertaine dans ses mouvements, elle n'est plus *inanis*. Une force mystérieuse fait seule ce que la volonté divine avait fait elle-même pendant la 1re et la 2e phases. Les lois de l'attraction enchaînant la terre sur les rails de l'écliptique, l'ont dès lors maintenue dans l'orbite solaire à une distance convenable des corps célestes.

Toutefois, le soleil demeure invisible; l'hémisphère éclairé ignore encore l'astre qui lui donne la lumière.

4e PHASE.

Diem..... et noctem..... dies unus (ỳ. 5).

Emportée par un mouvement régulier et annuel autour du soleil et lui présentant toujours le même hémisphère, la terre ignorait la succession des jours et des nuits.

Pour l'un des hémisphères, c'était constamment le jour; pour l'autre, c'était toujours la nuit.

Mais avec le verset 5e arrivent, pour la terre entière, le jour et la nuit, la succession des jours et des nuits, *diem..... et noctem..... dies unus.*

L'écrivain sacré ne dit plus ici (ỳ. 5), comme au verset 4e, que Dieu sépare la lumière et les ténèbres; il donne le nom de *jour* à la durée de temps où apparaîtra la lumière, et le nom de *nuit* à la durée de temps où règneront les ténèbres : *appellavitque lucem diem et tenebras noctem.*

Ici encore, les sciences astronomiques nous apprennent comment Dieu donna à la terre entière la succession des jours et des nuits. Il le fit en lui imprimant le mouvement de rotation qu'elle accomplit sur elle-même en 24 heures.

Dans cette phase, comme dans les précédentes, le soleil demeure invisible. La terre voit le jour, sans pouvoir suivre l'astre qui le lui donne.

5e PHASE.

Factumque est vesperè et manè dies unus (ỳ. 5).

Ce n'est pas tout. Les choses étant ainsi, la transition du jour à la nuit et de la nuit au jour, était subite, instantanée. Le jour arrivait tout à coup éclatant, il disparaissait de même inopinément pour faire place à une nuit noire dont rien ne tempérait les ténèbres.

Un nouvel acte de la création modifie cet état de choses. Dieu accorde à la terre les bienfaits d'une atmosphère. L'aurore devancera le jour, le crépuscule du soir annoncera la nuit.

On verra le jour arriver, grandir, ce sera le *matin.*

On verra d'avance venir la nuit, ce sera le *soir.*

Factumque est vesperè et manè dies unus.

Tous les astronomes en conviendront, abstraction faite du récit de Moïse et dans l'hypothèse de la création, les choses ont dû se passer comme il les raconte.

Si toutes les nations le révèrent comme historien et comme législateur, si les savants l'admirent comme poëte et comme musicien, on ne saurait voir sans surprise avec quelle évidence de vérité, ces trois versets indiquent positivement tous les grands phénomènes qui caractérisent le mouvement de la terre autour du soleil.

Au moment même ou Dieu a dit : *Fiat lux,* la répartition de la lumière et des ténèbres s'était accomplie. *Et facta est lux*, ajoute ce 3ᵉ verset.

Si au verset 4ᵉ, Dieu la complète : *et divisit lucem à tenebris,* c'est nécessairement parce que la première séparation était imparfaite, incertaine, mobile, éphémère, *inanis.*

Ici, elle devient le but que se propose le Créateur, il la rend parfaite.

Il donne à la terre le grand mouvement annuel de translation autour du soleil; un hémisphère reste dans l'ombre, l'autre est inondé de lumière : *et divisit lucem à tenebris.*

Pour l'un, toujours la *nuit ;* pour l'autre, toujours la *lumière.*

Dieu poursuit son ouvrage, il leur donne à tous les deux la succession des jours et des nuits : *diem et noctem, dies unus.*

La transition du jour à la nuit était subite, il la tempère par la création de l'atmosphère : *vesperè et manè dies unus.*

6ᵉ PHASE.

Le globe terrestre va subir dans une 6ᵉ phase, une révolution immense. Masse vide et liquide soumise aux lois de l'attraction et à l'impulsion qui président aux mouvements célestes, il va se solidifier.

Elément liquide, il va devenir argile et rocher; cette 6ᵉ phase prendra en entier la période de temps que Moïse appelle le *second jour.*

Cette période ne suffira pas à l'achèvement de la transmutation. Ainsi, à supposer qu'elle vous paraisse difficile, vous allez le voir, Dieu ne la complète pas instantanément par un acte de sa volonté, il la commence, il la poursuit, il l'achèvera dans une autre période de temps.

Fiat firmamentum in medio aquarum (ỷ. 6).

Pour comprendre le sens de ces expressions, il suffit de les traduire littéralement et de laisser à chacune d'elles le sens qui leur appartient.

Fiat firmamentum, que le *firmamentum* se fasse au milieu des eaux! c'est-à-dire que l'*affermissement,* que la solidification se fasse au milieu des eaux.

Bientôt, il est vrai, nous allons voir Dieu lui-même vouloir que le ciel s'appelle *firmamentum*; mais ici cette décision divine n'est pas encore intervenue. Elle n'adviendra précisément qu'en mémoire de l'*affermissement,* en mémoire de la *solidification* d'une portion des eaux.

Consultez, dans le texte hébreu et dans les versions, le sens littéral de cette expression *firmamentum,* cherchez sa racine, son étymologie, et dites si elle n'est pas dans le mot *firmare?* Dites de même, si le mot *firmare* ne signifie pas *affermir?*

Les dictionnaires, Tacite et les *Commentaires* de César, l'attestent. *Firmare* veut dire affermir, consolider. *Firmamentum* signifie *appui, soutien, affermissement.*

L'affermissement des eaux ne peut être que leur consolidation.

Au lieu de lire que le ciel était bâti sur les eaux, que les eaux du ciel étaient mêlées avec celles de la terre, lisez le texte latin, la terre tout entière était un océan sans rivage. Eh bien! Dieu l'ordonne, que cet état de choses change! que les eaux se solidifient, qu'une portion solide surgisse. Il avait dit à la lumière: *Fiat lux;* il dit à l'élément liquide : *Fiat firmamentum.*

Si de tout temps, les géologues ont dit avec Ovide, que la terre n'est que de l'eau solidifiée, nos chimistes modernes n'ont pas une autre pensée.

Qu'y trouvent-ils?

Des terres qu'ils appellent *primitives,* des terres qu'ils regardent comme formées par des matières animales ou végétales en décomposition, des sables, des rochers, des métaux!

Voyez-les s'appliquer à analyser toutes ces choses : le premier obstacle tient à la quantité d'eau dont ils doivent d'abord les dégager. Vient ensuite l'*alumine* ou l'*argile,* un *sel* que la température la plus élevée peut à peine débarrasser de l'élément liquide. Après, viennent les *silices,* c'est-à-dire l'*alumine* ou l'*argile,* que les lois de la pesanteur et les frottements ont broyé, épuré et durci. Enfin viennent les *sels* identiques à ceux dont les eaux de la mer sont saturées.

Les rochers ne se composent pas d'autres éléments. Si les sables, les métaux échappent à cette analyse, la faute en est à la dureté que les cataclysmes leur ont imprimée.

Pour nos chimistes comme pour les géologues, et comme pour Moïse, la terre n'est qu'une eau solidifiée; tout confirme ces mots de la Genèse : *fiat firmamentum.*

Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis (ỳ. 6).

Moïse donne ici des détails précieux sur la manière dont Dieu ordonne à la solidification de s'opérer.

On ne saurait trop le remarquer, elle devra se faire non-seulement au milieu des eaux, *in medio aquarum,* mais encore de manière à diviser l'Océan de l'Océan : *et dividat aquas ab aquis.*

Vous qui doutez des connaissances géologiques de Moïse, dites, je vous prie, si l'Europe, l'Afrique et l'Asie ne se sont pas solidifiées, *in medio aquarum?*

Dites, si les deux Amériques, réunies par un isthme resserré et s'étendant en quelque sorte d'un pôle à l'autre, n'ont pas divisé l'Océan de l'Océan? dites, si cette terre que tant de générations devaient ignorer, n'a pas obéi au commandement : *et dividat aquas ab aquis?*

Dites pourquoi ces mots, *in medio aquarum,* viennent sous la plume de Moïse, avant ceux qui pendant des siècles ne devaient ni s'emplacer, ni se comprendre.

Enfin, sous un autre point de vue, dites si cette solidification partageant la terre en parties égales par les deux hémisphères, n'a pas obéi au commandement : *et dividat aquas ab aquis.*

Attribuez, si vous le voulez, toutes ces choses au hasard, mais vous en conviendrez, le hasard sert rarement aussi bien.

Cette consolidation de l'élément liquide devait attester aux générations à venir la puissance divine. Dieu veut qu'en mémoire de ce fait, elles appellent *firmament,* le ciel.

La voûte céleste reçut dès lors un nom que les Latins devaient rendre par celui de *firmamentum.* Pour nous, elle aurait reçu celui de l'*affermissement.*

Dieu voulut qu'il en fût ainsi, parce que le ciel devait être à toujours la chose affermie, la chose définitivement consolidée, la chose à toujours : *firmamentum.* Le ciel n'avait rien à redouter pour l'avenir, soit du déluge, soit de la fin des temps : *vocavitque Deus firmamentum cœlum* (ỳ. 8).

Toutefois Moïse ne dira jamais indifféremment l'affermissement pour le ciel, *firmamentum* pour *cœlum.*

Quand il racontera comment Dieu donne aux corps célestes

la clarté qui les rend apparents pour la terre, il dira que Dieu les rend lumineux, EN affermissement du ciel, *in firmamento cœli*, c'est-à-dire, en dénombration perpétuelle de la position à jamais immuable des corps célestes.

7e PHASE.

Divisitque aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firmamentum (℣. 7).

Le 7e verset décrit un état de choses dont le souvenir a été gardé par toutes les nations.

Les eaux, en se solidifiant au milieu des mers, avaient obéi à Dieu dans la mesure de ses commandements

Dieu ne leur avait pas dit : *solidifiez-vous* de telle sorte que vos parties solidifiées soient complétement purgées de l'élément liquide. Solidifiez-vous de telle sorte que cet élément liquide ait complétement disparu en dessous des terres solidifiées.

Les terres restaient mêlées d'eau. Des lacs nombreux, des marais les couvraient un peu partout.

En dessous des terres solidifiées se trouvaient des masses d'eau. Les eaux souterraines se mêlaient aux eaux qui étaient sur les terres. C'était partout un mélange d'élément solide et d'élément liquide; en un mot, c'était ce que les Grecs ont appelé le chaos :

Quem Græci dixère Chaos !

Ici, dans la 7e phase de la création, Dieu fait faire un nouveau pas à son ouvrage; il fait cesser le chaos. Il sépare les eaux qui étaient sous les parties solidifiées, *sub firmamento*, de celles qui étaient sur les terres solidifiées, *ab his quæ erant super firmamentum* (℣. 7).

Tel fut l'état des choses à la fin de la seconde période de temps que Moïse appelle le second jour, *dies secundus* (℣. 8).

Moïse ne s'est pas expliqué sur les moyens employés par Dieu pour opérer cette solidification; mais nos savants modernes suppléent à son silence.

Pour eux, elle s'est effectuée par le *refroidissement*. Cette assertion donne une nouvelle évidence de vérité au récit de Moïse.

Dieu sépare les eaux qui étaient sous les parties solides, *sub firmamento*, de celles qui étaient en dessus, *super firmamentum*.

Or, c'est ainsi que se comportent les matières en fusion, le soufre, la cire, etc., au moment où leur consolidation commence à s'opérer. Les parties devenues solides sont mêlées aux parties encore liquides. Les parties supérieures s'affermissent sur les couches inférieures dont la solidification se fait attendre.

Le globe terrestre, après s'être formé, soit, comme la rosée, dans la fraîcheur des ténèbres, soit comme cette eau que l'étincelle électrique trouve dans deux gaz invisibles, le globe terrestre, dis-je, avait été doué, dès le principe, de cette chaleur centrale dont nos puits, plus ou moins profonds, révèlent encore aujourd'hui les restes mystérieux.

Et en effet, il ne pouvait en être autrement. La terre ne saurait recevoir d'une manière un peu moins directe ces feux du soleil sans être aussitôt durcie par le gel. Ses pôles, qui ne les voient qu'obliquement, sont incessamment comprimés par les étreintes des glaces éternelles.

Alors qu'elle était vagabonde dans les champs de l'immensité, en dehors de l'action solaire, la terre ne serait pas demeurée masse liquide sans les bienfaits d'une chaleur centrale.

Le siége principal de cette chaleur était dans le vide qu'elle enveloppait de ses parois.

Le vide n'était pas sans doute une fournaise ardente, mais un foyer de chaleur où les volcans ont trouvé peut-être leur première étincelle.

Pour opérer la consolidation des terres, il a donc suffi au Créateur de donner, dans une certaine mesure, le refroidissement à la masse liquide qui composait le globe.

Au commandement *fiat firmamentum*, cette chaleur se tempère, et la solidification s'opère.

8e PHASE.

C'est en vain qu'à deux reprises différentes, le Créateur avait mis la main à la consolidation de la terre; c'est en vain qu'il y avait employé la deuxième période de la création tout entière : *dies secundus*. La séparation entre les parties solides et l'élément liquide n'était pas complète. La terre offrait à la surface un amas de boue détrempée que le soleil, encore invisible, ne pouvait dessécher.

Ici une nouvelle phase va s'ouvrir pour le desséchement des terres.

Cette nouvelle phase est la huitième de la création. Elle commence la période que Moïse appelle le *dies tertius*.

Congregantur aquæ, quæ sub cœlo sunt in locum unum et appareat arida (ỳ. 9).

Pour opérer la dessiccation des parties solidifiées, Dieu commande aux eaux qui sont sous le ciel, c'est-à-dire aux eaux de la terre, de se réunir dans les mêmes parages : *in locum unum*.

Il ordonne aux parties solidifiées de se montrer purgées de l'élément liquide; il ordonne à la portion devenue terre de paraître desséchée : *appareat arida*. Le verset suivant et les dictionnaires ne laissent aucun doute sur la signification du mot *arida*.

D'un côté des mers immenses, d'autre part des terres complétement débarrassées des eaux. Dans ces terres, point de fleuves, point de rivières, point de sources, point de vapeurs condensées par l'astre du jour qui n'était pas encore apparent. Voilà le spectacle que présentait alors le globe.

La partie aride prend dès lors le nom de terre : *et vocavit Deus aridam terram*. Les bassins où sont les eaux s'appellent les mers : *congregationesque aquarum appellavit maria* (ỳ. 10).

9e PHASE.

Une 9e phase suit la précédente dans la période de temps que la Genèse appelle le troisième jour.

Germinet terra herbam (ỳ. 11).

Sans le soleil, sans une eau bienfaisante, la terre ne saurait nous donner ni gazons, ni fleurs, ni fruits.

La terre était desséchée, aride, sans fontaines, sans rivières pour la vivifier. Si le soleil l'éclairait et la réchauffait, il était encore invisible; et cependant Dieu dit à la terre de produire des plantes, des fleurs, des fruits : *et factum est ita*.

Cette production des plantes ne fut pas instantanée; le règne végétal dut se développer, comme aujourd'hui, sous la main de celui qui sème.

Moïse explique (ch. II, ỳ. 16) comment s'opéra ce prodige. L'humidité de la terre *aride* était encore immense; elle s'échappait du sein de la terre : *fons ascendebat è terra*. Elle était si grande, qu'elle en mouillait suffisamment toute la surface : *irrigans universam superficiem terræ*.

Cette humidité bienfaisante suppléa à la pluie et à la main de

l'homme : *non enim pluerat, et homo non erat qui operaretur terram* (ch. II, ✝. 5).

10e PHASE.

Nous arrivons à l'une des phases les plus importantes de la création.

Depuis la 2e phase, la lumière était répandue sur la terre. Si pendant longtemps un hémisphère était resté dans les ténèbres alors que l'autre était demeuré dans la lumière; si, dans la 3e phase, les deux hémisphères avaient reçu les bienfaits des jours et des nuits, le jour commençait, grandissait, diminuait et se perdait dans les ténèbres, sans qu'il apparût des causes de ces phénomènes.

Le soleil, la lune, les étoiles, les planètes étaient également invisibles.

Ici Dieu veut que la terre puisse les suivre dans leur course majestueuse au haut des cieux.

Le soleil et l'astre lunaire vont devenir deux grands *luminaires*. Les étoiles seront des diamants qui scintilleront sur l'azur.

Fiant luminaria! (✝. 14.)

Dieu commande aux corps célestes de devenir lumineux, qu'ils deviennent des luminaires : *Fiant luminaria!*

Flambeaux étincelants, qu'ils brillent au haut des cieux et qu'ils éclairent la terre : *Luceant in firmamento cœli et illuminent terram* (✝. 15).

Qu'ils se partagent la nuit et le jour : *et dividant diem ac noctem* (✝. 14).

Que les signes du zodiaque et leur révolution, *signa et tempora*, disent les jours et les années : *dies et annos* (✝. 14).

Que le plus grand préside au jour et le moindre à la nuit : *luminare majus ut præesset diei et luminare minus ut præesset nocti* (✝. 16).

Enfin, il dispose de même les scintillantes *stellas* pour qu'elles brillent sur la terre, *ut lucerent super terram* (✝. 17).

Il faut le remarquer : ici Dieu ne crée pas ces astres. Ces astres sont le ciel; or nous l'avons vu : *in principio Deus creavit cœlum* (✝. 1).

Le mot *creavit* ne se retrouvera dans le texte sacré qu'à propos de la création de l'homme et de la création des animaux, il dira : *creavit Deus... omnem animam viventem atque motabilem*

(ỳ. 21), il dira : *creavit Deus hominem* (ỳ. 27), parce que, dans ces deux circonstances, à la matière qu'il a déjà créée, il ajoutera un souffle qui en fera des êtres vivants.

Mais ici il ne crée pas les astres, il ne les tire pas du néant, il leur ordonne de devenir lumineux : *fiant luminaria* (ỳ. 14) ; il dispose les choses de telle sorte que deux, entre tous, seront surtout grands luminaires : *fecitque Deus duo luminaria magna* (ỳ. 16). Quant aux étoiles, il les fait scintiller, il les rend scintillantes, *fecit et stellas* (ỳ. 16) ; il les dispose dans le ciel : *posuit eas*, de telle sorte que leurs feux étincelants puissent être vus de la terre ; c'est tout.

Quand Dieu tire les choses du néant, le ciel, la terre, l'homme, les animaux, Moïse dit : *Deus creavit.*

Quand Dieu façonne, arrange, dispose, Moïse dit : *Fecit, posuit.*

Quand Dieu ordonne la transmutation, Moïse dit : *Fiat lux! Fiat firmamentum! Fiant luminaria!*

Ici Dieu, pour donner au soleil l'atmosphère de feu qui nous éblouit, ne tire rien du néant : il dispose, il arrange, il transforme on ne sait quels molécules en un flambeau qui brille au haut des cieux.

Cette atmosphère, le soleil ne l'eut pas, *in principio,* comme la terre, il l'a reçue dans la suite des temps, il la reçoit dans cette 10ᵉ phase, alors que la terre avait obtenu la sienne dans la cinquième.

Il est moins facile de dire les couleurs qu'eurent ses rayons soit avant, soit après qu'il eut reçu son atmosphère; ils ne donnèrent l'arc-en-ciel qu'après le grand cataclysme qui fit périr tous les êtres vivants.

Et præessent diei (ỳ. 18).

Les deux grands luminaires devront (ỳ. 16) présider l'un au au jour, l'autre à la nuit : *ut præessent diei, ... ut præessent nocti.*

Ils devront diviser le jour et la nuit (ỳ. 14) : *ut dividant diem ac noctem.*

Telle est, en effet, la destination de l'astre du jour et de l'astre lunaire.

Mais cela ne suffit pas à Moïse, les étoiles donnent l'heure sidérale mieux que le soleil; elles donnent la division rigoureuse, la division mathématique des jours et des nuits. Ce phénomène, Moïse n'aura garde de l'oublier.

Comme les deux grands luminaires, les étoiles diviseront la lumière et les ténèbres : *ut dividerent lucem ac tenebras;* elles

présideront non-seulement à la nuit, mais au jour lui-même : *et præessent diei ac nocti* (ỳ. 18).

Et en effet elles donneront quelque jour au génie de l'homme, avec l'heure sidérale, la montre marine qui dirigera ses vaisseaux sur les mers les plus lointaines.

Relisez le texte latin, méditez-le et vous y retrouverez, sans en excepter une seule, toutes les grandes merveilles de la création.

Les récits de Moïse vous pénétreront d'admiration, et bientôt vous croirez voir l'auréole miraculeuse qui entourait sa tête lorsque, caché dans son burnous, il passait à travers le camp des Hébreux.

Il s'est rencontré, sans doute, des savants qui ont imaginé de dire que plusieurs planètes étaient des portions d'une planète primitive que le hasard avait brisée. Cette allégation, plus absurde qu'elle n'est impie, est démentie par l'ordre et la perpétuité des mouvements de la mécanique céleste. Ce ne sont pas les portions d'une pendule brisée par le hasard, qui pourraient donner l'heure électrique, heure dont les merveilles révèlent, avec l'intelligence de l'homme, ses progrès dans les sciences et dans les arts.

Tous les corps célestes ont été créés par Dieu lui même : *creavit cœlum*. Les planètes sortirent de ses mains, comme le soleil, la lune et les étoiles. Elles constituent le ciel.

Comme la terre, elles ont le mouvement de translation qui les emporte autour du soleil et le mouvement de rotation sur elles-mêmes.

Les unes et les autres, ainsi que la terre sur l'écliptique, elles courent, gardant leur distance respective, comme par les rails du chemin de fer qui leur est propre.

L'orbe lunaire, comme les planètes, sortit *in principio*, des mains du Créateur.

La terre n'était qu'un globe liquide, la lune ne fut peut-être pas autre chose.

Le globe terrestre s'est solidifié, l'orbe lunaire peut avoir subi la même transmutation.

L'orbe lunaire courant autour de la terre, la tourmentait de son influence et lui donnait ce balancement *inanis* que Moïse a ainsi dépeint d'un seul mot.

Cette influence mystérieuse était plus grande encore que de nos jours. Car elle s'exerce surtout sur l'Océan alors que la

Méditerranée la ressent à peine. Notre globe tout entier n'était qu'une mer sans fond et sans rivage.

L'imagination recule effrayée à la pensée de l'aspect que devait présenter ce globe liquide incessamment poussé en sens divers par le flux et le reflux, par ce flux et reflux dont les terres solides n'avaient pas encore modifié la violence.

Si nous en jugeons par le peu de volume du résidu ou des scories que nous obtenons d'un vase rempli d'eau, la masse du globe terrestre était immense. Celui de l'orbe lunaire avait des proportions analogues.

Et alors quel n'était pas le fracas de ces vagues mugissantes incessamment brisées par les flots que le mouvement incertain de la terre leur opposait à chaque instant.

Se demander si l'espace pourrait suffire, serait puéril.

A la première phase de la création, la terre, en dehors des rayons les plus lointains du soleil, se trouvait dans les champs de l'immensité.

A la seconde phase, elle y est encore, bien qu'elle ait accouru dans les régions où pénètrent les clartés.

A la troisième, quand elle vient s'asseoir sur les rails de l'écliptique elle arrive, il est vrai, dans les espaces commensurables, mais quelque volumineuse que vous la supposiez, elle ne serait encore qu'un point dans l'espace. Jupiter est 1400 fois plus considérable que notre globe, qu'est-il dans l'immensité ?

L'orbe lunaire n'ajoute rien à l'objection. S'il est le fidèle compagnon de la terre, Jupiter en a quatre, et la lunette qui nous permet de les apercevoir, est déjà de quelque prix.

On l'a dit, il y a longtemps, nos croyances n'ont rien à redouter des progrès que peuvent faire les sciences et les arts.

La géologie a retrouvé naguère dans les entrailles du globe, ces périodes où je ne saurais plus longtemps suivre Moïse.

Lisez-le avec soin, suivez-le dans ses récits sur la chute de l'homme, dans ses récits sur le grand cataclysme qui vit périr tous les êtres vivants, méditez les promesses que Dieu le charge de faire aux fils d'Israël, et si vous avez un instant combattu le caractère divin de ses révélations, vous lui rendrez les armes.

IMBERT-DESGRANGES.

Traditions bibliques.

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

ET DE L'IMPORTANCE ACTUELLE DE LEUR ÉTUDE.

« Malgré la faveur dont l'étude de l'antiquité a joui depuis l'époque de la renaissance, l'histoire du Paganisme grec et en général des religions païennes n'a pas été cultivée dans les trois derniers siècles avec la méthode et la sagacité qu'elle réclame; aussi, traitée incomplétement comme elle l'a été, elle n'a fourni à la science européenne qu'un petit nombre de résultats utiles. Plus d'une cause nous explique l'insuffisance des travaux de Mythologie qui ont été produits dans les pays les plus savants jusqu'à ces derniers temps.

» On s'est contenté trop souvent d'idées confuses sur l'origine des fictions mythologiques qui seraient l'œuvre arbitraire des poëtes, quand elles ne seraient pas uniquement le fruit de la fraude et de la ruse; il n'est donc pas étonnant que l'on n'ait généralement prêté à l'histoire des fables anciennes d'autre intérêt que celui du merveilleux poétique. On donnait, dans les écoles, connaissance des mythes, des fictions, des aventures, mais non de leur origine et de leur sens véritables. Non-seulement, on avait négligé de consulter avec ordre les anciens eux-mêmes sur leurs croyances; mais encore, on n'avait pas mis à profit les données éparses dans plusieurs Pères de l'Eglise sur les sources du paganisme et particulièrement sur les diverses phases du polythéisme grec. On doit avouer aujourd'hui que les plus célèbres philosophes et théologiens de l'Occident chrétien n'ont pas tiré tout le parti possible des lumières que donne l'histoire des religions fausses pour rehausser et fortifier la défense historique de la vraie religion.

» Quelles circonstances ont donc pu amener les esprits à cet ordre utile de considérations et de recherches? Ce ne sont pas seulement les progrès des branches diverses qui composent l'étude complète de l'antiquité classique; c'est encore la découverte de bien d'autres monuments relatifs aux religions de l'antiquité orientale ainsi qu'à celles du nouveau monde. Mais si les

savants et les philosophes ont donné, depuis un siècle, une importance toujours croissante à la mythologie générale et comparée, ils y ont porté, presque toujours, des intentions directement hostiles à la révélation chrétienne. Par conséquent, à côté des besoins de la science, l'intérêt de nos croyances peut se faire valoir légitimement en faveur d'une étude systématique de la mythologie.

» Les hommes instruits sont aujourd'hui d'accord sur ce point, qu'il faut chercher dans les conceptions mythologiques des anciens peuples autre chose que des *créations de pure fantaisie*, que des produits de l'imagination. Sans doute il est juste d'en stigmatiser l'immoralité, mais on ne peut cependant les traiter tout simplement d'absurdes, puisque, jusque dans cette région des fausses croyances, l'esprit humain ne fait aucun travail sans raison et sans but. Il y a lieu d'y étudier sérieusement toutes les transformations du sentiment religieux, ses aberrations multiples chez les divers peuples, et cela à toutes les époques de leur histoire.

» On est déjà parvenu à découvrir *certaines lois psychologiques* qui ont amené les mêmes erreurs dogmatiques et morales chez plusieurs nations séparées l'une de l'autre par une grande distance de temps et de lieux[1]. On a distingué dans les annales du paganisme des phases capitales qu'il a parcourues à peu près dans chaque contrée : la première, qui a *précédé partout la véritable idolâtrie*, est celle du *naturalisme* ou du *sabéisme* qui a divinisé les principes et les forces du monde physique. Puis, dans une seconde période, l'*adoration du divin* dans les créatures, les pierres, les plantes ou les animaux, et d'autre part la *déification de l'homme* et de ses passions, ont produit les formes du paganisme qu'on appellerait l'une *fétichisme*, l'autre *apothéose* ou *anthropolâtrie*. Ajoutons qu'une autre loi s'est manifestée au profit surtout de cette dernière forme du polythéisme : c'est l'*allégorie* ou la personnification d'êtres moraux.

» A la faveur des investigations plus profondes des écoles modernes, on est à même de reconnaître et de défendre quelques

[1] Nous nous permettons de n'accepter ce principe qu'en faisant quelques réserves. Il nous semble que le savant professeur de Louvain ne pose pas assez en principe que la première religion fut la religion véritable révélée de Dieu à Adam et aux patriarches, et qui n'est autre que la religion chretienne, comme le dit saint Augustin (*Retract.*, t. I, c. 13, n. 3, col. 603, édit. Migne); ce n'est qu'après que cette révélation a été altérée qu'on a adoré la nature et les astres. A. B.

vérités de fait qui sont d'un grand poids dans l'histoire des idées religieuses. Ce serait une erreur que de s'expliquer tout le paganisme exclusivement, ou par le *naturalisme*, ou par l'*allégorie*, ou bien encore par l'*évhémérisme* qui supposait tous les dieux issus de l'apothéose. On aperçoit plus clairement aujourd'hui que ces trois éléments ont concouru à la formation des religions nationales : l'homme déchu a divinisé ses passions, et il a invoqué les puissances mystérieuses dont il avait peur; dans presque tous les cultes, la cruauté s'est alliée à la volupté, et la terreur a toujours dominé parmi leurs adhérents la confiance et la piété envers les dieux. Une autre vérité a de même été mise en lumière : c'est la déchéance toujours plus profonde des religions païennes. Partout d'aveugles superstitions s'emparent du vulgaire, alors que la foi aux dieux nationaux succombe avec la liberté et la grandeur de chaque Etat. Tandis que les philosophes se font par l'éclectisme une religion rationnelle idéalisée, les cultes publics sont en pleine décadence; la crédulité est poussée à l'excès, la volupté aux derniers raffinements, la perturbation morale à ses extrêmes limites.

» C'est en vain qu'on opposerait à cette décadence l'*attitude morale* du Portique [1]. Le panthéisme stoïcien accueille toutes les doctrines, mais les explique rationnellement; il tue le sentiment religieux. Divinisant les penchants, il subordonne la vertu au bien-être; il confond le mal avec le trouble, le crime avec l'erreur, et il détruit par le fatalisme l'indignation que provoquent les excès; il n'a point souci de l'immortalité de l'âme [2].

» Au milieu des études qui ont été faites sur le paganisme dans ses premiers âges et dans sa décadence, on découvre toujours le sentiment de pressante nécessité sous l'empire duquel l'homme a *reconnu* l'ordre surnaturel. *Après avoir perdu la notion vraie de Dieu avec celle de création* [3], il a poursuivi le divin hors

[1] On peut lire à ce sujet la dissertation récente de M. Félix Robiou : *De l'influence du Stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*. (Paris, 1852, un vol. in-8.)

[2] Sans partager l'opinion de M. Amédée Fleury sur le christianisme de Sénèque, nous pensons que ce philosophe a dû à la première discussion des idées chrétiennes les notions étrangères et supérieures à celles de son école que l'on a relevées depuis longtemps dans ses écrits. Voir *Saint Paul et Sénèque*, par A. Fleury. Paris, 1853, 2 vol. in-8.

[3] Voir dans les *Conférences* récemment publiées du P. Ventura, quelle est l'importance du dogme de la création résultant des égarements de la philosophie ancienne et moderne, et dans le beau travail de M. le professeur N. Laforet, quelle est

de Dieu ; il a cherché les attributs divins dans les phénomènes cosmiques, a placé dans une foule d'êtres animés ou matériels une participation quelconque à la puissance divine, et, enfin, s'est divinisé lui-même à la fois dans ses plus héroïques vertus et dans ses penchants les plus bas.

» En même temps, l'histoire du paganisme fait apercevoir de grands mystères dans la vie de l'homme moral : car, elle nous montre à quelques époques de tels exemples de perversité et d'aveuglement, de crédulité et de fanatisme, qu'on est porté à croire à l'intervention d'une puissance mauvaise, ennemie de Dieu comme de l'homme, et qui a égaré celui-ci; en d'autres termes, l'action surhumaine de Satan se manifeste dans l'entraînement irrésistible des nations anciennes vers les extravagances et les énormités de leurs cultes dépravés. D'autre part, on ne peut fermer les yeux à l'opiniâtre résistance que le Christianisme a rencontrée il y a deux mille ans, chez les nations les plus civilisées, malgré les efforts qu'avaient tentés quelques écoles philosophiques pour épurer les croyances et la morale de ces nations. Etudiée dans les faits avec sincérité, l'histoire doit nous faire considérer comme surnaturel le triomphe de la religion chrétienne.

» Serait-il nécessaire de montrer longuement le haut intérêt de l'histoire des religions, au point où cette étude est portée aujourd'hui dans la littérature des principaux peuples de l'Europe? Evidemment, la science seule n'y est point intéressée; quand on a éclairci la genèse des croyances et des superstitions d'une nation ancienne, quand on y a rattaché le développement des sciences, des lettres et des arts, il reste encore un sujet d'observations fort instructif dans les caractères que l'erreur a affectés au sein de chacune des religions fausses. Si on les oppose aux titres de la révélation chrétienne, une vive lumière en rejaillit sur celle-ci : la vraie foi reçoit par le contraste même une nouvelle et éclatante justification. C'est à une étude critique et approfondie du polythéisme qu'il faut demander des armes pour combattre les illusions de grand nombre d'auteurs modernes *sur l'origine spontanée des religions*, sur leur perfectibilité, par laquelle ils prétendent expliquer l'avénement du Christianisme et proclament la nécessité d'une religion de l'avenir, plus rationnelle, plus parfaite encore.

la valeur fondamentale de ce dogme dans le système de nos croyances (*Revue cath.*, novembre et décembre 1853).

» Mais, à quel prix la science religieuse fera-t-elle de solides conquêtes, ou reprendra-t-elle glorieusement les conquêtes de la science incrédule de ce siècle? Que les chrétiens qui se préoccupent du sort intellectuel de la société se persuadent bien, que, sans de longs et patients efforts, ils n'atteindront point cette fin et n'assureront pas à l'Eglise une telle gloire. Qui assume une pareille tâche est tenu de posséder une érudition égale à celle de ses adversaires, d'acquérir une foule de connaissances auxiliaires sous peine de ne voir jamais qu'un seul terme de la question. Les membres du clergé, qui auraient dessein d'interpréter au profit de la religion les *découvertes incessantes de la mythologie*, ne peuvent dédaigner de s'initier à la lecture des sources, aux problèmes des antiquités, à l'histoire de l'art ancien. Ils seront ainsi préparés à soutenir avec honneur toute discussion sérieuse, et c'est à cette condition seulement qu'ils feront de l'histoire critique des fables mythologiques de l'ancien monde une heureuse application, non-seulement à la théologie, à la démonstration chrétienne, ainsi qu'aux études bibliques, mais encore à l'histoire universelle.

» Sur ce dernier point, il faut dire quelle est l'étrange illusion de bien des hommes qui portent dans leurs travaux des intentions respectables : sous prétexte de cultiver la science nouvelle qui a pris le nom de philosophie de l'histoire, ils se bornent à juger les grandes époques d'après quelques faits bien connus qu'ils apprécient sur la foi d'autrui; ils restent dans le champ des conjectures, ou se livrent à des considérations idéales qui n'ont qu'une fort mince valeur et qui ne peuvent avoir qu'un succès passager. On n'arrive à aucune conclusion que le monde savant puisse accepter sans conteste, si l'on ne pénètre pas *jusqu'aux faits* de tous les ordres qui constituent la vie et l'histoire d'un peuple ancien [1]; on ne peut séparer de son histoire politique, ni l'histoire des lettres et des arts, ni celle de la mythologie, elles doivent être traitées chacune avec toutes les ressources de la critique contemporaine.

» Quelques notions sur les ouvrages de mythologie accessibles au public de notre pays nous ont paru mériter l'attention du lecteur : on n'oubliera pas que c'est à dessein que nous avons

[1] Qu'on prenne pour exemple de ce fait l'autorité du beau livre d'un écrivain catholique, le docteur Movers, de Breslau, sur les Phéniciens, leur religion et leurs institutions, autorité dûment reconnue par toutes les écoles.

écarté de cette revue les livres allemands non traduits, quelles que soient la valeur et l'abondance des productions de cette spécialité chez nos voisins d'outre Rhin. Nous dirons brièvement quels sont le mérite et l'utilité de quelques livres modernes, et montrerons enfin quel genre de traités réclament aujourd'hui les besoins des écoles.

» Nous parlerons tout d'abord d'un ouvrage fort vanté qui s'adresse à une classe élevée de lecteurs et qui peut être d'un grand secours à des esprits cultivés : la *Symbolique* du docteur Frédéric Creuzer, de Heidelberg, traduite en français, refondue en partie et développée par M. Guigniaut sous le titre de *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* [1]. Travail exécuté à l'aide d'une érudition immense, élucidé et complété dans son édition française en même temps que son premier auteur le retouchait en Allemagne, ce livre est devenu un vaste répertoire des mythes de tous les anciens peuples, de leur histoire et de leur interprétation.

» Disons sous quel rapport la *Symbolique*, qui possède une valeur scientifique de premier ordre, présente des défauts considérables qui en rendent l'étude laborieuse et l'usage difficile. Né dans le pays des systèmes, l'ouvrage n'a pu être dégagé par le critique français des idées exclusives que le Dr Creuzer y avait fait prédominer. Ainsi l'auteur a pris, presque toujours, le paganisme dans son interprétation mystique et philosophique, *comme s'il s'agissait pour lui de le justifier comme croyances;* il a, par exemple, reporté jusqu'à l'âge d'Orphée une haute sagesse et une mythologie toute symbolique fondée sur le monothéisme; il a exagéré les influences de l'Orient sur la civilisation grecque, et il a surtout pris parti trop ardemment pour la sagesse égyptienne, au point qu'on ait pu dire qu'il avait étudié les cultes de la Grèce avec les illusions et la ferveur d'un Alexandrin. Cependant, il s'est fait une violente réaction en Allemagne contre les doctrines de Creuzer, et parmi ces contradicteurs on trouve un fameux érudit de Kœnigsberg, le professeur Lobeck, qui, dans son *Aglaophamus* [2], a dénié toute science religieuse et philoso-

[1] Publication commencée à Paris en 1825 et terminée en 1852 par le même savant avec le concours de MM. Maury et Vinet (10 volumes in-8, avec 300 planches gravées au trait).

[2] *Seu de theologiæ mysticæ Græcorum causis.* Regiomontii, 1829-30, 2 vol. in-8.

phique aux premiers âges de la civilisation grecque. Qu'a fait M. Guigniaut, en face de telles dissidences? Tout en conservant le plan du livre dont il entreprenait la traduction, il *a repris toutes les fois qu'il l'a pu les procédés d'une exposition historique*, et a mis en présence les opinions contraires; il a défendu sagement l'originalité des conceptions grecques en deçà de certaines limites, en tenant compte du fond d'idées qu'ont eu en commun les plus anciennes branches de la famille des peuples indo-européens [1].

» Il est clair que la méthode de M. Guigniaut convenait mieux qu'aucune autre aux exigences du public qu'il a voulu initier aux études mythologiques dans le sens le plus large. Cependant, des observations critiques ont été faites, à un double point de vue, sur le volumineux ouvrage qui portera désormais le nom du savant académicien. En premier lieu, bien des lecteurs seront désappointés de ne pas rencontrer, dans un si vaste recueil de faits, une appréciation lucide de chaque religion, de l'esprit qui l'a animée et transformée, ainsi que de la valeur morale des croyances et des cultes; ils y chercheront quelquefois en vain, sinon une solution, du moins une opinion raisonnée sur des problèmes ou des incidents fort curieux d'histoire religieuse. A ce point de vue philosophique, ne nous étonnons pas que de bons esprits aient contemplé avec un sentiment de pitié ce *chaos* de mythes et de fables que l'on prétend expliquer par comparaison [2] : si le mot est dur, il ne manque pas tout à fait de vérité. En second lieu, l'ouvrage se ressent des défauts qu'entraîne sa publication dans un espace d'environ trente ans : plusieurs chapitres ont été refondus et annotés; on y a joint des éclaircissements qui sont des dissertations nouvelles, puis des notes sur les éclaircissements. Si prudente et si avisée qu'ait été la critique de M. Guigniaut, il est resté dans l'exécution du travail tout chargé de subdivisions, l'espèce de désordre qui est propre trop souvent aux compositions de la docte Allemagne. Sans doute, quand M. Guigniaut écrira, comme on le fait espérer, une exposition synthétique de ses longues recherches, il parlera

[1] Voir sur le travail personnel de M. Guigniaut, un article fort ingénieux de M. Renan, conçu d'ailleurs au point de vue d'un éclectique conséquent qui croit au règne temporaire de toutes les religions (*Revue des Deux-Mondes*, livraison du 15 mai 1853).

[2] V. p. ex. de Riambourg, *Du Rationalisme et de la Tradition*, p. 54-57.

un langage plus affirmatif et fera suivre un plan plus clair de conclusions plus nettes aussi.

» Ce n'est pas demain qu'il sera donné à un homme, ou même à une école, de substituer une œuvre d'une autorité décisive aux *Religions de l'antiquité* de MM. Creuzer et Guigniaut. Il va de soi qu'on n'improvise pas sur une telle matière des compositions de longue haleine, neuves dans leur plan, originales dans les vues d'ensemble, riches en faits bien analysés et coordonnés. Puis, les découvertes de *Babylone* et de *Ninive* dont on commence l'inventaire, ainsi que l'exégèse des *Védas* dont le texte complet est en cours de publication, vont faire entrer dans le domaine de la mythologie des renseignements plus exacts sur la haute antiquité : il en résultera infailliblement des idées mieux arrêtées sur la formation et sur l'influence réciproque des grands systèmes religieux du polythéisme. Ensuite, le mouvement qui s'opère aujourd'hui dans l'ordre des croyances, semble devoir introduire dans cette étude *un point de vue dogmatique*, qui se fera valoir à côté du point de vue éclectique ou exclusivement historique qui y a dominé jusqu'ici. Mais, si une entreprise analogue à celle de M. Guigniaut serait à bon droit regardée actuellement comme une tentative prématurée, on ne peut toutefois qu'applaudir aux essais récents de quelques auteurs qui ont présenté des vues générales ou des recherches méthodiques sur le même sujet.

» Nous ne dirons que peu de mots des projets de M. Th. Bernard qui a demandé aux livres et aux écoles de l'Allemagne les instruments nécessaires à l'exécution d'une œuvre considérable. Il vient de donner une idée de son plan et de sa méthode dans un opuscule [1], où il démontre la *nécessité de revenir à l'étude des traditions et des croyances*, et où il donne des exemples de ses interprétations de toutes les fables du paganisme hellénique dont il défend l'indépendance originelle. Traducteur du *Dictionnaire mythologique* de Jacobi, il se propose de donner en trois volumes une « Histoire critique » des variations du polythéisme grec, précédée d'une introduc- » tion sur les transformations successives des idées religieuses » dans l'Hellade. » Peut-être M. Th. Bernard atteindra-t-il une partie de son but, à savoir l'explication uniforme de toutes

[1] *Étude sur les variations du polythéisme grec.* Paris, Franck, 1853, 1 vol. in-18.

les légendes contenues dans les poëtes et les mythographes anciens, et peut-être la critique littéraire tirera-t-elle quelque secours de cet essai. Mais on peut douter qu'il gagne beaucoup de partisans à son système d'exégèse mythologique, dont les principes sont abstraits et l'exposé préliminaire dépourvu de netteté : il laisse percer plus d'une fois, à travers des vues de vague religiosité, des *notions panthéistiques* sur l'évolution successive de toutes les formes de religion et de tous les symboles, sur leur absorption « dans le pur monothéisme qui rend » à l'esprit et à la nature leur vie impersonnelle », et il annonce l'avénement d'une « foi mystique qui rendra à chaque phé- » nomène de la nature son sens divin. »

» Un autre essai qui date des deux dernières années est celui de M. Prosper Leblanc, intitulé : *Des religions et de leur interprétation chrétienne* [1]. L'auteur, qui déclare adhérer aux doctrines catholiques, a voulu esquisser une métaphysique des religions polythéistes en vue de montrer la distance qui les sépare de la seule religion divine ou du Christianisme; à cet effet, il a donné, en manière de prolégomènes, une théorie du symbolisme pour servir à son histoire dans le monde ancien. Puis il disserte sur l'origine des dieux et sur la formation d'une hiérarchie céleste chez chaque peuple, et ensuite il décrit et examine les cycles principaux qu'ont formés les fables mythologiques une fois systématisées. Il se propose d'expliquer les dogmes païens dans leurs rapports *soit avec la tradition primitive*, soit avec *la révélation chrétienne* : ce travail analytique doit comprendre plusieurs volumes.

» L'œuvre courageusement commencée par M. Leblanc aurait infiniment plus de valeur, s'il avait mieux connu les monuments anciens, s'il avait consulté les meilleurs travaux de l'érudition allemande, au lieu de recourir le plus souvent à des sources de troisième main; d'ailleurs, elle n'aurait rien perdu à ce que l'auteur donnât sous forme abrégée quelques réfutations d'une utilité fort contestable aujourd'hui. La composition de M. Leblanc laisse certainement à désirer sous le rapport de l'enchaînement des idées, et la terminologie, souvent inusitée qu'on y rencontre, non-seulement exige une robuste patience de la part du lecteur qui veut l'analyser, mais

[1] Paris, Leroux et Jouby, 1852, tomes I et II, in-8. Voir sur le tome I[er] un article de la *Bibliographie catholique*, t. XII, octobre 1852, p. 174-80.



encore est assez obscure pour lui donner quelquefois le change sur les intentions de l'écrivain.

» Nous devons en passant une courte mention à l'œuvre originale de M. Gougenot des Mousseaux *sur le culte rendu aux dieux-pierres* [1]. C'est dans des vues tout à fait chétiennes qu'il s'est livré à de longues recherches sur ce sujet : partant de cette idée, qu'on doit découvrir *l'abus de quelque tradition vénérable* au fond des fausses religions et des pratiques superstitieuses de l'antiquité, il a voulu montrer que l'adoration des pierres, sous tant de formes et tant de noms, a résulté de l'erreur qui a transformé en divinités ce qui n'était d'abord, à l'époque patriarcale, qu'un signe de l'apparition ou de la présence de Dieu, qu'un monument du sacrifice légitime. M. Gougenot n'explique pas seulement l'origine des *Bétyles* du paganisme par l'interprétation matérielle de ces monuments que l'Ecriture appelle *Béth-el* ou Maison de Dieu [2]. Il montre que le culte idolâtrique des pierres a passé des Cananéens aux peuples de l'Asie antérieure, de l'Égypte et de la Grèce. Il recherche la signification de tous les cultes homogènes qu'il rencontre dans l'histoire de l'idolâtrie depuis le haut Orient, jusque dans l'occident de l'Europe, surtout parmi les Celtes, et jusqu'en Amérique; il fait de leurs pratiques une peinture fort animée et presque toujours fort vraie. On ne peut regretter que l'écrivain, sans sacrifier toutefois aucun des faits essentiels, n'ait pas resserré davantage sa démonstration, et qu'il ne l'ait pas présentée avec plus d'ordre, en évitant des digressions et des hors-d'œuvre qui nuisent certainement à la clarté désirable dans une telle matière.

» Nous en venons enfin au petit ouvrage de M. l'abbé François Chesnel, remarquable à plus d'un titre, bien que ce ne soit qu'un programme des études mythologiques qu'il est à même d'accomplir. *Du paganisme, de son principe et de son histoire* [3] : tel est le titre de cet essai qui suppose des recherches très-longues, entreprises avec un sens droit et poursuivies avec une rare sagacité à l'aide de quelques bons livres. Nous voudrions donner une idée des points principaux que l'écrivain a touchés

[1] *Dieu et les dieux. — Monographie des pierres-dieux et de leurs transformations.* — Paris, Lagny, 1854. 1 vol. in-8.

[2] L'auteur rapproche explicitement des traditions de la Genèse les textes sacrés où la pierre est la figure du Verbe réparateur et du chef visible de son Église.

[3] Paris, Douniol, 1853. 1 vol. in-12.



et qu'il a su éclairer de la clarté d'un style qui respire la conviction dont il est animé.

» M. Chesnel donne pour introduction à son sujet (chap. I) un tableau de la vie des premiers hommes sous la loi de nature, et c'est à la Genèse et au livre de Job qu'il demande les traits qui lui servent à *définir la religion primitive*. Au culte et aux mœurs des races patriarcales, il oppose l'infériorité religieuse et morale de la Grèce héroïque dont Homère a laissé un tableau toujours admirable sous le rapport de l'art. Arrivant aux fausses religions qui sont une *corruption de la vérité manifestée une première fois aux hommes*, il explique les termes par lesquels il les désignera : il les ramène à trois espèces qu'il appelle fétichisme, sabéisme ou astrolâtrie, anthropolâtrie. Dès lors il aborde les questions générales relatives aux causes, aux progrès et aux vicissitudes, enfin à la décadence du paganisme.

» L'idolâtrie n'a pas commencé par le *fétichisme;* l'enfance des peuples, si laborieuse qu'on la suppose, n'était pas *cet état sauvage* dont Benjamin Constant a ravivé naguère l'hypothèse à la suite des penseurs d'un autre siècle et que la plupart des éclectiques se plaisent à défendre encore aujourd'hui [1] : car, les traditions des plus anciennes races déposent du contraire. On ne peut pas non plus chercher dans l'apothéose des rois, des héros ou des prêtres, l'origine première de l'idolâtrie [2]; les faits tour à tour découverts dans des sources diverses se rapportent avec une étonnante fidélité aux trois moments que le livre de *la Sagesse* (chap. XIII-XV) a si bien caractérisés dans l'histoire du paganisme : adoration des éléments cosmiques, culte des morts et des animaux, adoration des statues et des œuvres d'art. Mais il est une erreur particulière qui se manifeste universellement comme source doctrinale de l'idolâtrie (chap. V) : c'est la confusion de la substance créée et de la substance increéée. Le dogme de la création a été, semble-t-il, corrompu avant les autres et

[1] Dans son *Génie des religions*, M. Edgar Quinet n'a fait que développer et idéaliser la même thèse dans les tableaux brillants dont il a emprunté les couleurs aux sources orientales et le dessin à l'exégèse germanique.

[2] Qu'on nous permette de rappeler le tableau que nous avons fait en 1847 du naturalisme indien antérieur à toute tentative d'apothéose dans notre *Essai sur le mythe des Ribhavas*. On n'aperçoit nulle part aussi bien que dans les Védas de l'Inde, la constitution de cette religion de la nature qui déifiait toutes les puissances élémentaires, mais surtout les phénomènes lumineux du monde : le *Rig-Véda* ou le livre des hymnes a été traduit tout entier en français par M. Langlois, de l'Institut (Paris, Didot, 1849-51, 4 vol. gr. in-8).



plus que les autres; ici le fil des traditions s'est brisé : dans la plupart des cosmogonies, imprégnées d'un panthéisme matérialiste, tout est Dieu lui-même, *qui se développe* et s'étend.

» L'étude du polythéisme devient instructive, comme la prend notre auteur (chap. VI), dans son rapport avec les assertions avouées du Rationalisme contemporain[1]. Quand on tient compte des faits, la naissance *spontanée* des religions n'est rien qu'une opinion gratuite, une hypothèse que contredisent les annales du monde primitif. Quant au progrès indéfini des religions, il trouve sa réfutation dans l'histoire même du polythéisme : en effet, tandis que la société chrétienne progresse en puisant la vie à une source intarissable de vérité et d'autorité, il s'est fait dans les ramifications innombrables du paganisme un mouvement inverse dans lequel nous voyons la corruption toujours croissante du culte primitif et la dépravation irrésistible du sens moral. Qu'on assemble les croyances des religions païennes avec autant de régularité qu'il est possible, on n'y découvrira jamais ni sainteté, ni unité. Tous les cultes idolâtriques présentent une telle incohérence, qu'on n'en pourrait tirer une doctrine systématique; ils ont comporté une multiplication fantastique et perpétuelle des personnes divines, et c'est à ce point que la centralisation romaine n'a fait qu'accroître la confusion religieuse en Italie et en dehors. En règle générale, d'autre part, l'action des cultes nationaux et populaires a été immorale : l'impudicité et la cruauté qu'ils autorisaient a passé partout dans les mœurs publiques.

» Les chapitres où M. Chesnel a esquissé ces vérités historiques en vue de la réfutation d'erreurs fort répandues de nos jours, nous ont rappelé une courte dissertation où un de nos compatriotes a traité plusieurs des mêmes questions avec un choix fort habile d'arguments et avec une heureuse clarté : nous voulons parler du Mémoire de M. J.-B. Lefebve, aujourd'hui professeur de théologie dogmatique à l'Université de Louvain, publié en 1848, sous le titre d'*Essai sur l'origine, la nature et la chute de*

[1] M. Chesnel a dénoncé d'une manière générale les mêmes opinions que d'autres membres du clergé de France viennent de combattre en descendant à la discussion des détails : M. Ed. Chassay dans sa *Défense du christianisme historique*, et M. André dans le *Moïse Révélateur* ou Exposition apologétique de la théologie du Pentateuque. — Ce dernier travail a été inséré en grande partie dans les tomes III, IV, V, VI et VII de l'*Université catholique*, 2e série.

l'idolâtrie [1]. Quoiqu'il n'ait pu, dans le cadre de son travail, les accompagner de nombreux exemples, l'auteur a exposé d'une manière lucide des thèses d'une grande portée, qui concourent à la même démonstration qu'a tentée l'écrivain français. Il a très-bien montré que, *s'il y eut des fragments de vérité épars dans l'ancien monde*, il n'y avait pas de règle ni d'autorité pour les discerner et surtout pour les réunir, et qu'il n'exista jamais un symbole de foi dans le paganisme. Il a déjà invoqué le témoignage de la *Sagesse* sur les phases de l'idolâtrie, et sur l'antériorité du sabéisme à toutes les autres formes de l'erreur. Il a réfuté l'hypothèse de M. de la Mennais à propos de l'altération du dogme primitif des anges, d'où serait provenu le culte des astres et des diverses parties de la nature. Il a de même combattu la justification de l'idolâtrie que des penseurs modernes ont renouvelée après les Stoïciens et les Syncrétistes d'Alexandrie. Enfin, M. Lefebve a traité, dans un autre mémoire [2], la question qui a pris tant d'importance dans la controverse chrétienne, celle *de l'origine et du progrès des connaissances religieuses*; il a établi par diverses considérations que, depuis comme avant la naissance de Jésus-Christ, chez aucun peuple, *l'homme ne s'est élevé à la connaissance de la vérité religieuse par les seules forces de la raison*, et il a prouvé par l'histoire que les sociétés sont arrivées au dernier degré de dégradation intellectuelle et morale, quand elles ont été privées de l'enseignement chrétien ou de tout contact avec des peuples civilisés par le Christianisme, et que les sauvages, une fois déchus des conditions de l'état social, sont impuissants à remonter de la barbarie à la civilisation.

» Après cette revue des questions de même nature soulevées et résolues naguère par M. Lefebve, nous ne faisons plus qu'indiquer d'autres parties saillantes du livre de M. Chesnel que nous avons commencé à analyser plus haut. Il est, certes, peu de chapitres plus remarquables que celui que l'auteur a intitulé : « *Du côté surhumain du polythéisme*, » et plus d'un critique en a déjà signalé la profondeur [3]. En effet, il y a retracé éloquem-

[1] Louvain, 1848, pp. 80 in-8°. — Extrait du *Choix de Mémoires* de la Société littéraire de l'Univ. catholique, tome IV.

[2] Voir deux articles de la *Revue de la Flandre*, tome III (1848), p. 167 et suiv., p. 205 et suiv.

[3] Voir l'examen qu'en a fait M. le comte Franz de Champagny (dans le *Correspondant* du 25 juillet 1853). L'auteur des *Césars* qui loue M. Chesnel sur ce point,

ment de quels artifices l'esprit des ténèbres a usé dans tous les temps, comment il a favorisé chez les peuples païens partout et toujours la crédulité la plus honteuse et la plus dégradante, et d'autre part, comment, par une tactique inverse, il pousse à la négation du surnaturel, à une incrédulité complète, les générations et les écoles sceptiques chez les peuples chrétiens. Pour le génie du mal, « la méthode n'a qu'une importance secondaire : » qu'on le raille ou qu'on l'adore, c'est chose indifférente pourvu » qu'on le serve [1]. »

» A ces pages dignes d'attention succèdent plusieurs chapitres, curieux aussi, sur l'empire tyrannique du polythéisme à la naissance du Christianisme, sur la victoire surnaturelle et divine de celui-ci, sur le salut des païens et sur l'état présent du paganisme. M. Chesnel donne enfin, comme complément de son livre, des réflexions sur le *paganisme moderne* et sur le *paganisme dans les études classiques* : peu explicite sur ce dernier point, il ne prend point parti pour les réformes radicales qu'avait rêvées un zèle peu éclairé, et d'ailleurs, s'il demande grande vigilance dans l'emploi des auteurs anciens, il ne balance pas à recommander aux théologiens de nos jours des études fortes sur l'antiquité païenne et sa littérature, comme celles qui ont donné aux écrits du P. Pétau et de bien d'autres savants catholiques autant de relief que d'autorité.

» On ne peut douter que M. Chesnel, qui a répandu des aperçus d'une vérité frappante dans ce volume sur les causes et les caractères des religions fausses, ne trace d'une main ferme l'histoire philosophique du polythéisme chez les grands peuples de l'antiquité. Initié aux résultats de la science moderne, comme il paraît l'être, il lui resterait encore, afin de remplir dignement cette tâche, l'obligation de remonter jusqu'aux sources de premier ordre pour donner un plus grand poids à ses jugements; il porterait, assurément, beaucoup de lumière dans une science compliquée comme la mythologie, où l'on ne peut introduire trop de méthode et de clarté.

» On a lieu de désirer l'apparition de livres composés avec une

demande seulement s'il ne faut pas faire, auprès du supernaturalisme diabolique, une part plus grande à la supercherie et à la fraude dans les faux cultes.

[1] C'est avec raison que M. Chesnel a rappelé les superstitions infernales dont les sauvages de l'Amérique et les races nègres sont esclaves jusqu'aujourd'hui : il eût pu citer aussi les conjurations étranges que pratiquent encore les Lamas de la Tartarie et les Schamans de l'Asie septentrionale.

solide critique sur cette partie de la science, non-seulement parce qu'il est préjudiciable à un esprit cultivé d'en ignorer les éléments, mais encore parce qu'il est facile d'en faire de graves abus. Pour ne parler que de l'archéologie, qui est aujourd'hui en faveur dans toute l'Europe, il n'est pas rare de rencontrer dans les publications dont elle est l'objet des interprétations fausses, des rapprochements hasardés, d'où résulterait une confusion déplorable du sacré et du profane, des dogmes chrétiens et des fables païennes. Deux catégories d'ouvrages deviennent nécessaires dans l'état présent de la culture intellectuelle chez les peuples chrétiens; les uns, répondant aux besoins littéraires des classes instruites, représenteraient le mouvement de la science elle-même : ce sont les dissertations spéciales de mythologie, les monographies, les histoires des religions locales et nationales. D'autres livres auraient pour but de satisfaire à des nécessités pratiques : sous la forme de traités élémentaires, ils serviraient à répandre des idées précises sur la mythologie ancienne aux diverses époques d'une éducation vraiment complète. De courts manuels donneraient aux jeunes humanistes des notions succinctes et choisies sur les fables du paganisme en rapport avec la lecture des auteurs grecs et latins; puis, ils feraient place à des livres plus sérieux, destinés aux élèves des universités, et dans lesquels l'origine des fables serait exposée, et les fables elles-mêmes interprétées dans leur sens primitif et dans leurs variations successives. Il est évident qu'il y a de ce côté une lacune fort regrettable à la fois dans notre enseignement et dans nos livres classiques, et que, d'après les raisons que nous avons exposées dans le cours de cet article, ce serait rendre un grand service à la religion comme à la science et aux lettres, que de mettre entre les mains de la jeunesse des traités de mythologie portés au niveau des autres branches de l'instruction publique.

» Louvain, 10 novembre 1853.

» Félix Nève. »

(Extrait des nos de mars et d'avril de la *Revue catholique* de Louvain.)



État des Colonies.

VOYAGE
De France à la Guadeloupe
OU
JOURNAL D'UN MISSIONNAIRE SUR L'ÉTAT DE CETTE COLONIE,

Par l'abbé ALPHONSE CORDIER,
Aumônier des prisons de la Basse-Terre (Guadeloupe).

IV [1]

Basse-Terre, 30 juillet 1853.

Les nègres donnent lieu à deux graves questions : il s'agit de savoir, 1° si les nègres ont une origine différente de celle des blancs ; 2° si la traite des nègres et l'esclavage dans lequel on les retenait pour le service de nos colonies d'Amérique, étaient permis.

I. L'Écriture sainte nous apprend que tous les hommes sont nés d'un seul couple, que tous ont par conséquent la même origine ; d'où il s'ensuit que la différence de couleur qui se trouve dans les divers habitants du monde, vient du climat qu'ils habitent et de leur manière de vivre. Cela paraît prouvé par la dégradation insensible de couleur que l'on remarque en eux, à proportion qu'ils sont plus ou moins éloignés ou rapprochés de la zone torride. En général les peuples de nos provinces méridionales sont plus basanés que nous, mais ils le sont beaucoup moins que les habitants des côtes de Barbarie, et ceux-ci sont moins noirs que ceux de l'intérieur de l'Afrique. Cette variation est à peu près la même dans les deux hémisphères. On n'en est pas étonné, quand on remarque la différence de teint qui règne entre les habitants d'un même climat ou d'un même village, dont les uns vivent plus renfermés, les autres sont plus exposés par leur travail aux ardeurs du soleil ; entre le teint d'une même personne pendant l'hiver et pendant l'été.

On prétend même qu'il est prouvé par expérience que des blancs transplantés en Afrique, sans avoir mêlé leur sang avec les nègres, ont contracté insensiblement la même couleur et les

[1] Voir le 3e article au numéro précédent, ci-dessus, p. 233.

mêmes traits du visage; que les nègres au contraire transportés dans les pays septentrionaux, se sont blanchis par degrés sans avoir croisé leur race avec les blancs.

C'est l'opinion des plus habiles naturalistes, en particulier de Buffon, de MM. Paw, Scherer, etc.

Quelques écrivains ont imaginé que les nègres sont la postérité de Caïn, que leur noirceur est l'effet de la malédiction que Dieu prononça contre ce meurtrier; qu'il faut ainsi entendre le passage de la Genèse, où il est dit que Dieu mit un signe sur Caïn, afin qu'il ne fût pas tué par le premier qui le rencontrerait [1]. De là un de nos philosophes incrédules a pris occasion de déclamer contre les théologiens.

Avec un peu de présence d'esprit, il aurait vu que la théologie, loin d'approuver cette vaine conjecture, doit la rejeter. Nous apprenons par l'Histoire sainte, que le genre humain tout entier fut renouvelé, après le déluge, par la famille de Noé: or aucun des fils de Noé n'était descendu de Caïn et ne s'était allié avec sa race. Pour supposer que cette race maudite subsistait encore après le déluge, il faut commencer par prétendre que le déluge n'a pas été universel, et contredire ainsi l'Histoire sainte. Il y aurait donc moins d'inconvénient à dire que la noirceur des nègres vient de la malédiction prononcée par Noé contre Cham son fils, dont la postérité a peuplé l'Afrique. Selon l'Écriture, la malédiction de Noé ne tomba pas sur Cham, mais sur Chanaan, fils de Cham; or l'Afrique n'a pas été peuplée par la race de Chanaan, mais par celle de Phut. L'une de ces imaginations ne serait donc pas mieux fondée que l'autre.

II. La traite des nègres et leur esclavage sont-ils légitimes?

Cette question a été discutée dans une dissertation, imprimée en 1764. L'auteur soutient que l'esclavage en lui-même n'est contraire ni à la loi de la nature, puisque Noé condamna Chanaan à être esclave de ses frères, qu'Abraham et Jacob ont eu des esclaves; ni à la loi divine écrite, puisque Moïse, en faisant des lois en faveur des esclaves, ne condamne point l'esclavage; ni à la loi évangélique, puisque celle-ci n'a donné aucune atteinte au droit public établi chez toutes les nations. En effet saint Pierre et saint Paul ordonnent aux esclaves d'obéir à leurs maîtres, et aux maîtres de traiter leurs esclaves avec douceur. Le concile de Gangres a frappé d'anathème ceux qui, sous prétexte de religion, enseignaient aux

[1] *Genèse*, IV, 15.

esclaves à quitter leurs maîtres, à mépriser leur autorité. Plusieurs autres décrets des conciles supposent qu'il est permis d'avoir des esclaves, d'en acheter et de les vendre. Au 13e siècle, l'esclavage a été supprimé, non par les lois ecclésiastiques, mais par les lois civiles.

Il ajoute qu'en transportant des nègres en Amérique, on ne rend pas leur sort plus mauvais, puisqu'ils ne seraient pas moins esclaves dans leur pays, et qu'ils y seraient encore plus maltraités, au lieu que dans les colonies ils sont protégés par des lois faites en leur faveur : ils y trouvent d'ailleurs la facilité d'être instruits de la religion chrétienne et de faire leur salut.

L'auteur distingue quatre sortes d'esclaves : 1° ceux qui ont été condamnés pour des crimes à perdre leur liberté; 2° ceux qui ont été pris à la guerre; 3° ceux qui sont nés tels; 4° ceux qui sont vendus par leurs pères et mères ou qui se vendent eux-mêmes. Il ne voit dans ces différentes sources d'esclavage aucune raison qui rende illégitime la traite des nègres.

Il convient des abus qui naissent très-souvent de l'esclavage, mais il observe que l'abus d'une chose innocente en elle-même ne prouve pas qu'elle soit contraire au droit naturel; on peut réprimer l'abus et laisser subsister l'usage légitime.

Il y a dans tout ceci quelque chose qui choque le bon sens et qui est loin de s'harmoniser avec nos idées actuelles sur la liberté sociale et chrétienne. Écoutons comment Bergier le réfute dans son *Dictionnaire de théologie* :

« Le principe posé par l'auteur de la dissertation, savoir, que depuis le péché originel l'homme n'est plus libre de droit naturel, nous semble très-ridicule. Nous savons très-bien que c'est en punition du péché d'Adam que l'homme est sujet à être tyrannisé, tourmenté et tué par son semblable; mais enfin les Européens naissent coupables du péché originel aussi bien que les nègres : il faut donc que les premiers commencent par prouver que Dieu leur a donné l'honorable commission de faire expier ce péché aux habitants de la Guinée, et qu'ils sont à cet égard les exécuteurs de la justice divine. Lorsque les nègres révoltés de l'esclavage, usent de perfidie et de cruauté envers leurs maîtres, ils leur font aussi porter à leur tour la peine du péché de notre premier père.

» Avant que la fureur du commerce maritime, et l'avide jalousie, n'eussent fasciné les esprits et perverti tous les principes, on n'aurait pas osé mettre en question s'il était permis d'a-

cheter et de vendre des hommes pour en faire des esclaves.

» C'est encore une mauvaise excuse de dire que les nègres esclaves chez eux seraient plus maltraités qu'ils ne le sont dans nos colonies. Il ne nous est pas permis de leur faire du mal, de peur que leurs compatriotes ne leur en fassent encore davantage. Nous persuadera-t-on que c'est par un motif de compassion et d'humanité que les négociants européens font la traite des nègres? Il y a un fait qui passe pour certain, c'est qu'avant l'établissement de ce commerce, les nations africaines se faisaient la guerre beaucoup plus rarement qu'aujourd'hui, et que le motif le plus ordinaire de leurs guerres actuelles est le désir de faire des prisonniers, pour les vendre aux Européens. C'est donc à ces derniers que ces nations malheureuses et stupides sont redevables des fléaux qui les accablent et des crimes qui se commettent chez elles.

» Avant de savoir si nous avons le droit de les acheter, il faut examiner si quelqu'un a le droit naturel de les vendre. Il n'est pas question de nous fonder sur le droit injuste et tyrannique qui est établi parmi ces peuples, mais sur les notions du droit naturel, tel que la religion nous le fait connaître. S'il n'y avait point d'acheteurs, il ne pourrait point y avoir de vendeurs, et ce négoce infâme tomberait de lui-même. Nous espérons que l'auteur en question n'entreprendra pas l'apologie des négociants turcs, qui vont acheter des filles en Circassie pour en peupler les sérails de Turquie.

» On disait qu'il n'était pas possible de cultiver les colonies à sucre autrement que par des nègres. Nous pourrions répondre d'abord que, dans ce cas, il aurait mieux valu renoncer aux colonies qu'aux sentiments d'humanité ; que la justice, la charité universelle et la douceur, sont plus nécessaires à toutes les nations que le sucre et le café. Mais tout le monde ne convenait pas de l'impossibilité prétendue de se passer du travail des nègres; plusieurs témoins dignes de foi assuraient que si les colons eussent été moins avides, moins durs, moins aveuglés par un intérêt sordide, il eût été très-possible de remplacer avantageusement les nègres par de meilleurs instruments de culture, et par le service des animaux. Lorsque les Grecs et les Romains faisaient exécuter par leurs esclaves ce que font chez nous les chevaux et les bœufs, ils imaginaient que l'on ne pouvait pas faire autrement.

» L'on ajoute que les nègres sont naturellement ingrats,

cruels, perfides, insensibles aux bons traitements, incapables d'être conduits autrement que par des coups. Si cela était vrai, ce serait un sujet de honte pour la nature humaine, qu'il fût plus difficile d'apprivoiser les nègres que les animaux; dans ce cas, il fallait laisser cette race abominable sur le malheureux sol où elle est née, et ne pas infecter de ses vices les autres parties du monde.

» Mais n'y a-t-il pas ici une dose de l'orgueil des Grecs et des Romains ? Ils déprimaient les autres peuples, ils les nommaient barbares, pour avoir le droit de les tyranniser. Nous avons interrogé sur ce point des voyageurs, des missionnaires, des possesseurs de colonies; tous ont dit qu'en général les maîtres qui traitent leurs esclaves avec douceur, avec humanité, qui les nourrissent suffisamment, et ne les surchargent point de travail, ne s'en trouvent que mieux. Il est donc fâcheux que les Européens, qui ont chez eux tant de douceur, d'humanité et de philosophie, semblent être devenus brutaux et barbares, dès qu'ils ont passé la ligne, ou franchi l'Océan.

» Puisque l'on convient que l'esclavage entraîne nécessairement abus, qu'il est très-difficile à un maître d'être juste, chaste, humain envers ses esclaves, il y a bien de la témérité de la part de tout particulier qui s'expose à cette tentation, et qui, pour augmenter sa fortune, n'hésite point de risquer la perte de ses vertus.

» Quant au zèle prétendu pour la conversion des nègres, il y a plusieurs faits capables de le rendre fort suspect. Quelques voyageurs ont écrit que certaines nations européennes, qui ont des établissements sur les côtes de l'Afrique, traversent tant qu'elles le peuvent les travaux et les succès des missionnaires, de peur que si les nègres devenaient chrétiens, ils ne voulussent plus vendre d'esclaves. Il y en a qui disent que certaines autres nations établies en Amérique ne se soucient plus de faire instruire et baptiser leurs nègres, parce qu'elles se font scrupule d'avoir pour esclaves leurs frères en Christ. Voilà du zèle qui ne ressemble guère à celui des apôtres.

» Nous savons que des chrétiens faits esclaves par des infidèles ont réussi autrefois à convertir leurs maîtres, et même des peuples entiers : mais nous ne voyons point d'exemples de chrétiens qui aient réduit les infidèles en servitude, afin de les convertir. Ce n'est pas assez qu'un dessein soit louable, il faut encore que les moyens soient légitimes. Il y a des missions

de capucins et d'autres religieux dans la Guinée, dans les royaumes d'Oviéro, de Benin, d'Angola, de Congo, Loango et du Monomotapa. Voilà le véritable zèle; mais il n'en est pas ainsi des marchands d'esclaves. Si les premiers ne font pas beaucoup de fruit, c'est que ces malheureux peuples doivent être prévenus contre la religion des Européens, par la conduite odieuse de ceux qui la professent. On se souvient des préjugés terribles qu'inspira aux Américains contre le christianisme la barbarie des Espagnols. [1]. »

En voilà assez, ce nous semble, pour prouver que la traite des nègres était une abomination. Nous avons déjà dit qu'elle n'eût jamais obtenu de sanction royale, si la religion de Louis XIII n'eût pas été indignement surprise.

Mais comment se faisait ce honteux trafic? Comment s'achetait et se vendait sur les côtes de Guinée la chair humaine, destinée à engraisser nos colonies de ses sueurs et de son sang?

Voici à ce sujet des détails qui nous ont été donnés par des nègres, achetés eux-mêmes en Afrique par des Européens. Le témoignage de ces infortunés pourra paraître suspect aux défenseurs de l'esclavage, mais les amis de l'humanité et ceux qui ont déjà étudié la question y reconnaîtront facilement l'accent de la vérité.

Dès qu'un de ces bâtiments, appelés *négriers* et disposés pour le transport des cargaisons humaines, apparaissait sur un des point du rivage africain qui s'étend depuis la *côte d'Ivoire* jusqu'à celle de *Calabar,* une foule de petits rois noirs accouraient sur le bord de la mer, traînant chacun à leur suite quelques centaines de prisonniers de guerre, enchaînés les uns aux autres. Ces infortunés captifs étaient destinés à être vendus aux Européens, *négociants en noirs,* dont les navires venaient, régulièrement plusieurs fois chaque année, prendre de nouvelles marchandises sur ce littoral peu fréquenté. Le bâtiment promptement frété et à bon compte, reprenait de suite la route vers les Antilles, où sa cargaison vivante était déjà retenue d'avance.

Un jour, un négrier vint mouiller au fond du globe de Bénin, sur la côte même *des Esclaves.* A peine son équipage fut-il descendu à terre, que plusieurs roitelets nègres environnent le capitaine et lui offrent leur marchandise. Le capitaine examine les esclaves, il les trie, il les compte et offre quelques barils d'eau-de-

[1] Bergier, *Dictionnaire de théologie,* t. IV, p. 494 et suivantes.

vie pour une centaine d'hommes vigoureusement taillés et dans la force de l'âge. Ensuite, ce premier marché étant terminé à la grande satisfaction des Majestés sauvages, il procède au choix et à l'examen minutieux des femmes et des jeunes filles qui ont été condamnées à partager le sort de leurs époux et de leurs pères. Une multitude de ces malheureuses est achetée pour quelques menus meubles de quincaillerie, tels que des colliers de verre, des miroirs, des couteaux, des anneaux de cuivre doré, etc. Ces femmes ont des enfants à la mamelle, ou en bas âge; les acheteurs de chair humaine prétendent qu'il serait trop cruel de les en séparer, par conséquent les enfants sont donnés par-dessus le marché. Cependant les rois africains n'ont pas tout vendu; il leur reste encore de la marchandise qui, quoique défectueuse, pourrait très-bien fréter un autre navire. Mais le négrier est seul en rade, et sa cale contiendra à peine la cargaison vivante qu'il vient d'acheter et dont l'embarquement s'effectue déjà. Les petits rois du désert ne veulent pourtant pas retourner chez eux sans avoir livré leur dernier captif. Ce rebut les embarrasse; ils l'offrent de nouveau pour un prix minime. Les acheteurs refusent, en alléguant leur excès de chargement; ils ont d'ailleurs de trop bons motifs pour ne pas surcharger davantage leur navire et pour transporter sains et saufs jusqu'aux colonies des esclaves qu'ils revendront, l'un dans l'autre, environ 1500 fr. *la pièce*. Et puis, leurs vivres deviendraient insuffisants, s'ils embarquaient un plus grand nombre de bouches. Leurs Majestés en arrivent jusqu'à offrir pour rien le reste de la marchandise; même refus de la part du capitaine. Alors grande indignation des roitelets qui égorgent sous les yeux mêmes de l'équipage les infortunés prisonniers qu'il n'a pas pu faire monter à son bord.

Ce fait n'est pas seulement arrivé une fois, mais mille fois, durant les deux siècles où l'infâme commerce de la traite a été autorisé par les lois civiles, pour favoriser la culture des colonies.

Or donc le jour où le négrier dont nous parlons obtint à si bon compte son fret sur la *côte des Esclaves*, il se passa, après la conclusion du marché, un épisode révoltant que nous allons raconter

Le plus puissant des princes nègres qui étaient venus trafiquer avec les Européens, avait près de lui un jeune garçon de douze ans, qui était l'héritier présomptif de sa couronne. La beauté de cet enfant frappa le capitaine qui conçut le dessein de s'en emparer, malgré son surcroît de chargement. Il attira donc l'enfant royal sous l'ajoupa dressé pour son équipage, en lui montrant

quelque verroterie brillante dont il lui fit présent. Profitant du moment où les roitelets amis faisaient, en compagnie de leurs femmes et de leurs plus braves guerriers, une première et ample connaissance avec les barils d'eau-de-vie, livrés en échange des prisonniers, il fit passer adroitement le jeune prince dans un des canots qui transportaient déjà les esclaves à bord. De peur que par ses cris il n'attirât l'attention des buveurs d'eau-de-vie, il avait eu la précaution de le bâillonner et de le cacher derrière d'autres nègres. Arrivé sur le navire, le pauvre enfant garrotté fut mis sous un tonneau défoncé seulement d'un côté et que l'on avait roulé dans la cabine du capitaine. Il y resta sans manger jusqu'au lendemain matin, lorsque le navire eut levé l'ancre. Mais, avant ce moment fatal, il fut, hélas! l'invisible et muet témoin d'une scène déchirante. Son père, s'étant aperçu de sa disparition, l'avait cherché parmi tous les gens de sa suite; puis, cédant aux cris de la reine qui accusait les Européens de ce vol, il avait, durant la nuit, réuni aux siennes les pirogues des rois ses alliés, et avait audacieusement abordé le négrier, en redemandant son fils. Le capitaine, qui s'attendait à cette visite armée, déclara froidement que l'enfant royal n'était point à son bord, et conduisit lui-même le roi et sa femme où étaient entassés dans la cale les esclaves, tandis que les guerriers sauvages fouillaient à la lueur des torches tous les coins et recoins du pont et de l'entre-pont. Ils ne trouvèrent rien que les malheureux qu'ils avaient vendus. Alors, redoublant de hardiesse, le capitaine les fit entrer dans sa cabine et leur servit un verre d'eau-de-vie sur le tonneau même où se trouvait leur fils, à moitié asphyxié. Le petit captif reconnut les voix de son père et de sa mère, sans pouvoir pousser le moindre cri, ni faire le moindre mouvement qui attirât leur attention de son côté; bientôt il les entendit s'éloigner en gémissant, et, quelques instants après leur départ, le navire, chargé de chair humaine, s'éloignait à toutes voiles du rivage africain. Le jeune prince fut vendu, avec les autres esclaves, sur le marché de la Pointe-à-Pitre; il a vieilli dans les fers et aujourd'hui, devenu libre par la grâce de Dieu, on le voit encore dans un des bourgs de la Grande-Terre, où il vit du produit de son pénible travail. Chaque fois qu'il raconte l'histoire de son enlèvement, ses yeux se mouillent de larmes et ses paroles, émues par un si triste souvenir, prennent tellement l'accent de la vérité qu'on ne peut s'empêcher de compâtir aux infortunes de sa première jeunesse.

D'ailleurs, des faits semblables n'étaient pas rares du temps de la traite. Les capitaines de négriers se faisaient une gloire de ces vols et étalaient avec orgueil sur les marchés d'esclaves ces rejetons d'une tige royale que leurs mains barbares s'étaient plu à effeuiller. Pour moi je puis certifier avoir vu à la Basse-Terre une vieille négresse, *Mine* de nation, et nommée Aïs, qui était petite-fille d'un roi africain. Cette femme, qui sert de domestique au séminaire-collége, a conservé une dignité de visage et une majesté de port qui surprennent tous ceux qui la voient. J'ai de même rencontré chez M. Aiguel, curé de la cathédrale, un nègre, *Ibo* de nation et nommé Simon Bonnetête, qui était également issu du sang royal.

Les rapts seuls n'ont pas toujours fait tomber ces malheureux princes dans l'esclavage. Il est arrivé souvent que des familles royales, tout entières, faites prisonnières par d'autres rois, ont été vendues et livrées ensuite au commerce de détail. Mais cela ne diminue en rien la véracité du fait que j'ai raconté plus haut.

Quand la traite fut prohibée, elle ne continua pas moins à se faire frauduleusement. Ce fut alors que les négriers, déguisant le nom et la forme de leur cargaison, devinrent le théâtre des plus atroces cruautés. Sur le point d'être surpris par un vaisseau en croisière, on a vu des capitaines *traitants* égorger toute leur marchandise, blottie à fond de cale, et l'ensevelir sous des balles de coton ou des sacs de sucre, jusqu'à ce que, le danger étant passé, il leur fût permis de faire entièrement disparaître les traces de leur épouvantable forfait. Une fois, un pourchasseur de négriers rencontre des tonneaux flottant sur la mer il en fait pêcher plusieurs, il les défonce et trouve dans chacun d'eux..... *un nègre garrotté!*.......C'était un moyen comme un autre de se débarrasser de la contrebande.

Ceci se passait sur mer, où la solitude semble assurer l'impunité des crimes; mais sur terre, la défense de la traite n'enfantait pas des forfaits moins odieux. Voici un fait entre mille :

Un habitant de Sainte-Anne avait acheté en cachette *trente* nègres, débarqués clandestinement dans une anse de la Grande-Terre, malgré la défense de la loi de 1845. Le vendeur, qui était un négociant de la Pointe-à-Pitre, envoya quelque temps après sa facture à l'acheteur qui refusa de payer. On échangea des lettres injurieuses de part et d'autre; enfin, l'habitant de Sainte-Anne poussa la barbarie jusqu'à couper lui-même les têtes des

trente esclaves en question, et il les renvoya dans un sac au négociant de la Pointe-à-Pitre, qui se garda bien d'intenter un procès à l'assassin.

Je tiens ce fait d'une personne grave qui a connu jusqu'aux moindres détails de cette horrible affaire. Plus tard, j'aurai à raconter une série d'atrocités auprès desquelles les cruautés détaillées dans *la Case de l'oncle Tom*, ne sont pour ainsi dire que de petits contes bleus. En attendant, je dirai quelques mots de la caste de couleur, issue du libertinage des nègres et des blancs, et qui se trouve tout à la fois méprisée des uns et des autres.

On entend par *mulâtres* les enfants qui naissent d'une mère noire et d'un père blanc, ou bien d'un père noir, ou d'une mère blanche. Mais ce dernier cas est très-rare. Quant au premier il n'est que trop fréquent, et ce libertinage des blancs avec les négresses est la source d'une infinité de crimes.

La couleur des enfants qui naissent de ce mélange, participe du blanc et du noir, et produit une espèce de bistre. Les cheveux des mulâtres sont bien moins crêpus que ceux des nègres ; ils sont châtains et même assez clairs, il y en a aussi de roux et d'un noir très-foncé. Les mulâtres sont, pour l'ordinaire, bien faits, de bonne taille, vigoureux, forts, adroits, industrieux, courageux et hardis; ils ont beaucoup de vivacité, mais ils sont adonnés à leurs plaisirs, volages, fiers, dissimulés, méchants et capables des plus grands crimes.

Si un mulâtre se marie avec une blanche, et *vice versâ*, les enfants qui proviendront de ce mariage seront plus blancs, et leurs cheveux ne seront presque plus crêpus. On ne reconnaîtra la troisième génération que par le blanc des yeux qui paraît toujours un peu battu ; ce défaut cessera à la quatrième génération, pourvu qu'ils continuent à s'unir toujours avec des noirs; ils retourneraient dans le même nombre de générations à leur première noirceur, parce qu'une couleur se fortifie à mesure qu'elle s'unit à une couleur de même espèce, et diminue à mesure qu'elle s'en éloigne. Les enfants qui naissent d'un blanc et d'une mulâtresse sont appelés *quarterons*, et ceux qui viennent d'un blanc et d'une noire se nomment *métis*.

Dès le commencement du séjour des nègres dans les îles des Antilles, les seigneurs propriétaires, nous dit le père Labat, pour empêcher que le libertinage produisît des mulâtres, ordonnèrent que ces derniers seraient libres quand ils auraient atteint l'âge de 24 ans accomplis, pourvu que, jusqu'à ce temps-là, ils eussent

demeuré dans la maison du maître de leur mère. Ils prétendaient que ces huit ans de service qu'ils avaient rendus depuis leur 16e jusqu'à leur 24e année suffisaient pour dédommager les maîtres de la perte qu'ils avaient faite pendant que leurs négresses les avaient élevés, et de ce qu'au lieu d'un nègre qui aurait été toujours esclave elles n'avaient produit qu'un mulâtre.

« Mais, dit le père Labat, depuis que le roi a réuni les îles à son domaine, en 1664, il a fait revivre par sa déclaration la loi romaine qui veut que les enfants suivent le sort du ventre qui les a portés: *partus sequitur ventrem*, et que par conséquent les mulâtres provenant d'une mère esclave soient aussi esclaves. Depuis cette ordonnance, les mulâtres sont tous esclaves; et leurs maîtres ne peuvent être contraints, de quelque manière que ce soit, de les vendre à ceux qui en sont les pères, sinon de gré à gré. Ils sont obligés à servir comme les autres esclaves, sont sujets aux mêmes corrections, et s'ils s'absentent de la maison de leurs maîtres et qu'ils aillent marronner, on peut les mettre entre les mains de la justice qui les traite comme des esclaves noirs, c'est-à-dire qu'on leur coupe les oreilles, la seconde fois qu'on les met en prison pour marronnage, et le jarret la troisième fois. Ces peines sont portées par le règlement du roi, aussi bien que celles qu'encourent ceux qui retirent chez eux, ou font travailler les esclaves de leurs voisins quand ils sont marrons [1]. »

Le sort des mulâtres, nés dans l'esclavage, était donc en tout semblable à celui des nègres. Cependant il y avait dans leur triste condition quelque chose de plus odieux que dans celle de ces derniers; car, après tout, leur sang mélangé accusait une origine à moitié blanche, et trop souvent, hélas! ils étaient les bâtards de ceux qui les traitaient en esclaves! Pour confirmer par des faits ce que j'avance ici, je dirai qu'il est de notoriété publique à la Basse-Terre que tels et tels colons ont vendu à l'encan de jeunes mulâtres dont ils s'étaient reconnus les pères. On me les a nommés et montrés au doigt, mais la charité m'engage, autant que l'honneur de l'humanité si indignement outragée, à taire dans ce journal, des noms voués désormais à l'exécration de la postérité. Malheur aux peuples parmi lesquels se passent de pareilles atrocités! L'abbé Alphonse CORDIER.

[1] *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*, par le père Labat, de l'ordre des Frères Prêcheurs, t. II, p. 230.

Polémique philosophique.

Des derniers Écrits de M. Cousin :

MADAME DE LONGUEVILLE. — DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN

PAR M. L'ABBÉ MAYNARD,

Chanoine honoraire de Poitiers, Professeur de Rhétorique à l'école de Pontlevoy [1].

DEUXIÈME ARTICLE [1].

Nous citions à la fin du précédent article, ces paroles de M. l'abbé Maynard :

« Enfin, à force de passer dans le creuset de la correction, le livre de M. Cousin s'est-il dépouillé, en 1853, de toutes ses scories panthéistes et rationalistes, et ne contient-il plus que l'or de l'orthodoxie ? C'est ici la partie la plus délicate de notre tâche. »

C'est cette partie que nous allons continuer de citer ici, en priant nos lecteurs de faire attention aux conséquences funestes des principes que M. Cousin continue à professer dans ses livres. Nous continuons à citer M. l'abbé Maynard :

« Dans l'édition de 1853, M. Cousin a sans doute profondément modifié l'expression de sa pensée, sinon sa pensée elle-même. Il y a là une réserve, une dignité, un respect pour les choses sacrées, des éloges du christianisme, qui sont un progrès réel sur l'œuvre de 1836, et même sur la reproduction de 1846 ; mais y a-t-il vraiment rétractation de doctrines coupables et conversion aux croyances chrétiennes ? Nous dirons d'un mot toute notre pensée : M. Cousin semble avoir une peur égale de l'erreur et de la vérité ; il louvoie entre elles, ne voulant pas retourner à l'une et n'osant encore aborder à l'autre ; transfuge de la philosophie, il hésite entre le camp universitaire et le camp religieux, craignant de passer pour renégat comme d'être traité en fidèle ; prudent d'ailleurs, et ne sachant de quel côté tournera la fortune, ou, si l'on aime mieux, où finiront par se fixer ses flottantes convictions, il veut se ménager des intelligences sous l'un et l'autre drapeau, afin de paraître au besoin ou n'avoir jamais abjuré la ligue, ou être passé sincèrement au roi. Aussi

[1] Voir le 1er article au n° précédent, ci-dessus p. 284.

voyez : dans ce livre, non-seulement il ne fait aucune rétractation explicite, mais il le présente comme un résumé substantiel de ses anciennes doctrines, et il renvoie sans cesse à ses précédents ouvrages, invitant par là le lecteur à y puiser avec une égale confiance et une égale sécurité; et de cette façon, pendant qu'à ses amis il donne une garantie de sa persistance dans ses opinions par cet appel incessant aux œuvres qui les contiennent, il offre aux croyants une espérance d'abjuration par le ton plus convenable, par la doctrine plus pure de ces pages nouvelles. Il nous serait donc impossible de dire quelle est aujourd'hui la pensée précise de M. Cousin sur les principaux articles de son premier symbole et sur les grands dogmes du symbole chrétien; et pourtant nous nous croyons en droit d'avancer que, sans recourir à une logique forcée et malveillante, il est facile de faire sortir de ce nouveau livre presque tout le système que M. Gatien-Arnoult a tiré de ses aînés. Ce sont au fond les mêmes théories; et le voile qui, dans le texte, est prudemment jeté sur certains points trop révoltants, est déchiré dans la note par le renvoi aux livres où tout est exposé dans une nudité complète. C'est la même phraséologie; et si quelques expressions sont susceptibles d'être interprétées en un sens orthodoxe, bien vite encore on vous invite à chercher ailleurs le commentaire qui les ramènera à leur hétérodoxie native. — Du reste, nous avons hâte de justifier cet acte d'accusation. Analysons donc ce livre; mettons-en la doctrine en lumière; puis demandons-nous si notre proposition ne se transforme pas en conclusion rigoureuse.

» Sous quel drapeau marche M. Cousin? Ce n'est plus l'Éclectisme, nous dit-il dès le début, mais le Spiritualisme. L'Éclectisme lui est toujours bien cher; mais là n'est pas le principe de sa philosophie, qu'il faut chercher dans le Spiritualisme, doctrine aussi solide que généreuse, « qui commence avec Socrate » et Platon, que l'Évangile a répandue dans le monde, que Des» cartes a mise sous les formes sévères du génie moderne (p. III).» Voilà déjà la Philosophie placée à côté ou même au-dessus de l'Évangile, car si l'Évangile a promené le Spiritualisme dans le monde, c'est la Philosophie qui lui a donné naissance; c'est elle aussi qui lui a communiqué ses formes adultes et viriles. Le *spiritualisme cartésien*, tel est donc le drapeau de l'auteur. Toute la philosophie moderne, en effet, est l'œuvre de Descartes, car elle lui doit l'esprit qui l'anime et la méthode qui fait sa puissance (p. 2). Ainsi, pas de philosophie avant Descartes, ni

dans les Pères, ni dans les grands docteurs du moyen âge, pas même dans saint Thomas ! Et qu'a-t-il donc trouvé, Descartes ? Le doute, *rien que le doute*; car pour ses idées positives, pour ses grandes démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, elles appartiennent, avant lui, à saint Augustin ou à saint Anselme. Il a renoncé, méthodiquement du moins, *à la foi et à la tradition*, pour se renfermer dans l'indépendance et l'orgueil de sa pensée, et voilà ce qui lui a valu l'honneur d'être reconnu pour suzerain par nos libres penseurs, si fiers pourtant, si rebelles à toute autorité. Il a opéré la scission de la religion et de la philosophie, bien que la philosophie, avec des procédés différents et une carrière plus étroite à parcourir, doive avoir dans la religion son point de départ, sa règle et son contrôle. Il a renfermé toute la philosophie dans la raison individuelle; il a fait du *moi* le centre de tout, et c'est ce qui plaît tant à nos modernes cartésiens, qui s'emprisonnent dans la psychologie où ils prétendent trouver, non-seulement les facultés de l'âme et les faits de conscience, mais aussi, comme nous le verrons, les idées absolues et la théodicée. Et toutefois, c'est moins à Descartes, croyons-nous, qu'à Kant et à Hégel, qu'a été emprunté ce psychologisme orgueilleux qui conduit fatalement au panthéisme idéaliste.

» Quoi qu'il en soit, toute la philosophie moderne relève de Descartes. Or, deux périodes dans l'ère cartésienne : l'une où sa méthode est souvent méconnue; l'autre où l'on s'efforce au moins de rentrer dans sa voie salutaire. A la première appartiennent Malebranche, Spinosa, Leibnitz; à la seconde, les philosophes du 18e siècle (p. 5). Le 18e siècle, en effet, dédaigna le passé comme Descartes, osa croire que tout était à refaire en philosophie, et qu'il fallait débuter par l'étude de l'homme (p. 6). C'en est assez pour lui mériter les louanges de M. Cousin, bien que rien n'ait trouvé grâce devant lui, pas même *les religions* avec leur majesté (p. 9). Car, au moins, s'est-il jeté dans l'abîme *avec un courage qui n'est pas sans grandeur;* au moins nous a-t-il laissé *un amour énergique et fécond de la vérité!* (p. 9) M. Cousin ne donne-t-il pas ici la main à M. de Lamartine, transformant Voltaire en *précurseur de la vérité*, en *apôtre* et en *martyr?*

» Deux écoles se partagent le 18e siècle : l'école empirique et matérialiste, représentée par Loke et Condillac; l'école spiritualiste ou rationaliste, dont Reid et Kant sont les interprètes. *Ami*

commun de toutes les écoles, M. Cousin vient offrir à toutes des paroles de paix (p. 10); car ce qui a manqué à la philosophie, c'est de tolérer des diversités inévitables, *utiles même*, et de mettre à profit les vérités que contiennent toutes les doctrines particulières (p. 11). Voilà bien, clairement exprimé, l'Éclectisme chéri, et même, malgré une protestation contre le syncrétisme aveugle de l'école d'Alexandrie, le Syncrétisme véritable. Car, immédiatement après, on nous dit que le point de vue de chaque école n'est pas *faux*, mais seulement *incomplet* et *exclusif* (p. 11). Or, cela constitue précisément le syncrétisme, qui oublie toujours qu'il n'y a pas de vérité dans un système faux; que l'erreur ne consiste pas dans une affirmation qui, seule, peut renfermer le vrai, mais dans une négation qui l'exclut; que le matérialisme, l'idéalisme, l'athéisme n'affirment rien, mais sont de pures négations de l'âme, du corps, de Dieu, de toute vérité, de toute existence.

» Maintenant que nous connaissons le drapeau de M. Cousin et sa stratégie philosophique, voyons comment il va conquérir les principes du vrai, du beau et du bien. Il y aura là une triple campagne, dont nous retracerons successivement les phases principales. Analysons M. Cousin :

» Deux grands besoins se font sentir à l'homme : celui de » vérités absolues, et celui de vérités absolues qui ne soient » pas des chimères. Satisfaire ces deux besoins a toujours été, » est plus que jamais le problème de la philosophie. Ces prin- » cipes, universels et nécessaires, existent en différents genres, » parfaitement distincts des principes généraux. Or, l'expé- » rience est aussi incapable de s'en expliquer l'existence que » de s'en passer, même pour arriver à la connaissance du » monde sensible. *C'est la Raison qui nous les découvre*, et qui » par là nous introduit dans les parties les plus hautes de la » philosophie.

» Il existe des principes universels et nécessaires; quelle en » est l'origine? La vérité peut être aperçue abstraite ou con- » crète, par la spontanéité ou par la réflexion. Qu'y a-t-il de » primitif dans l'âme? Évidemment on passe du concret à » l'abstrait par l'opération bien connue de l'abstraction; *évi-* » *demment la réflexion suppose la spontanéité.* »

» Telle est la théorie célèbre de la *spontanéité* et de la *réflexion*, qui est, aux yeux de M. Cousin, la clef de tant de difficultés, et à laquelle il revient sans cesse dans ses ouvrages. Présentée

dans les termes qui l'expriment ici, elle paraît fort innocente; mais nous ne pouvons oublier que chez M. Cousin la *spontanéité* remplace la *révélation*, et que par elle il prétend expliquer l'origine de la religion, les prophéties et les miracles. Et lui-même nous invite à en généraliser ainsi les applications, puisque, dans une note de la page 42, il renvoie aux livres qui la contiennent avec ses conséquences les plus désastreuses. D'ailleurs, jusque dans ce livre, si prudent cependant et si réservé, la *pensée secrète* s'échappe quelquefois et se montre à découvert. Ainsi, après avoir constaté l'existence et l'origine des principes absolus, après avoir prouvé contre Locke qu'ils ne résultent pas d'une induction fondée sur des notions particulières, M. Cousin s'interroge sur leur valeur, contestée par le scepticisme de Kant. De la nécessité où nous sommes de croire aux principes absolus, Kant conclut qu'ils ne sont qu'une forme de notre esprit, transportant ses lois hors de lui; en un mot, pour user de son langage, il en fait des phénomènes purement subjectifs, et il leur dénie toute valeur objective. Mais, répond M. Cousin, Kant oublie que ces principes ne font pas sous cette forme leur première apparition dans l'âme : *nous débutons par la spontanéité*, qui ne renferme rien de nécessaire, qui est un jugement pur de toute réflexion, une affirmation sans mélange de négation, *une intuition immédiate*, « comme » l'inspiration du poëte, l'instinct du héros, l'*enthousiasme du* » *prophète!* (p. 61.) »

» Tout est-il clair maintenant? Est-il démontré qu'aujourd'hui même M. Cousin n'a pas renoncé à ses théories d'autrefois; que l'*enthousiasme* et la *spontanéité* sont toujours pour lui les *grands révélateurs*, la source unique du surnaturel et de la religion?

» Et, au point de vue purement philosophique, cette théorie si chère a-t-elle la moindre consistance? Le délire de la folie, l'illusion de l'illuminisme, n'y trouvent-ils pas leur justification? Faire reposer la certitude sur la *spontanéité* dont aucun peuple, aucun individu n'a jamais donné l'exemple; préférer l'*intuition irréfléchie* à la raison qui se possède par la réflexion, c'est trop paradoxal, et mieux vaut dire avec Reid, cité par M. Cousin lui-même (p. 65) : « Expliquer pourquoi nous sommes » persuadés par nos sens, par la conscience, par toutes nos facul- » tés, est une chose impossible; nous disons : cela est ainsi, cela » ne peut être autrement, et nous sommes à bout. N'est-ce pas là

» l'expression d'une croyance irrésistible, d'une croyance qui
» est la voix de la nature et contre laquelle nous lutterions en
» vain? Voulons-nous pénétrer plus avant, demander à cha-
» cune de nos facultés quels sont ses titres à notre confiance,
» et la lui refuser jusqu'à ce qu'elle les ait produits? Alors,
» je crains que cette extrême sagesse ne nous conduise à la
» folie, et que, pour n'avoir pas voulu subir le sort commun
» de l'humanité, nous ne soyons privés tout à fait de la lumière
» du sens commun. » Nous ne dirons pas que M. Cousin a justifié ces craintes du sage philosophe écossais; mais nous ferons remarquer le cercle vicieux de toute sa théorie. C'est la *Raison*, nous dit-il (spontanée ou réfléchie, peu importe), qui nous *découvre les principes absolus*, fondement de toutes nos pensées et de toutes nos connaissances, et ce sont ces mêmes principes qui *constituent essentiellement la Raison!* « Le
» langage, disait Rousseau, me paraît fort nécessaire à l'inven-
» tion du langage. » Ne pourrait-on pas dire également que la possession des vérités absolues, sans lesquelles il n'existe pas de Raison, précède nécessairement la prétendue découverte des vérités absolues? Il y a donc à la fois chimère et danger à sonder l'insondable secret de la formation de la Raison et de l'origine de ses éléments constitutifs, surtout lorsqu'on s'isole dans le *moi*, et qu'on ne tient compte ni de *Dieu, ni de la société, ni de la révélation divine, ni de la tradition sociale;* en un mot, lorsqu'on oublie que l'homme ne se fait pas plus lui-même au point de vue intellectuel et moral qu'au point de vue physique, mais qu'il tire d'ailleurs sa double vie, sans pouvoir s'en expliquer le mystère.

» Cette vérité absolue, que nous avons étudiée jusqu'ici, n'est-elle qu'une abstraction? Non, elle doit avoir quelque part son fondement et son objet. Cependant elle ne réside pas en nous, car si nous l'apercevons, nous ne la constituons pas; elle ne réside pas davantage; quoi qu'en ait dit Aristote, dans les êtres particuliers qui en participent, il est vrai, mais ne l'expliquent pas; elle n'existe pas en elle-même, et c'est à tort que quelques philosophes ont expliqué en ce sens les *idées* de Platon : elle réside en Dieu, comme l'ont toujours enseigné les plus beaux génies, Platon lui-même, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibnitz. Nous pourrions bien faire quelques réserves sur certains passages de cette leçon, par exemple, sur cette apologie de Platon entreprise par

M. Cousin, car il ne nous est pas du tout démontré que le disciple de Socrate n'ait pas accordé à ses *idées* une existence substantielle et indépendante de la divinité. Nous pourrions même repousser certaines expressions de Fénelon citées par M. Cousin, et qui, contre l'intention de l'illustre auteur, *conduiraient au panthéisme*. Mais là n'est certes pas le venin de cette leçon. — C'est à Dieu, comme à leur principe substantiel, qu'on rapporte ici les vérités nécessaires, et qu'on rapportera plus tard les idées absolues du beau et du bien. — A merveille; mais c'est toujours l'*homme qui va à Dieu*, et *jamais Dieu qui vient à l'homme;* c'est toujours la *Raison* qui se met en communion avec Dieu, et jamais Dieu qui entre en rapport avec l'homme; c'est toujours enfin la théorie signalée plus haut dans l'exposition générale du système de M. Cousin et dans l'analyse du livre de 1836 : le λόγος, la Raison est l'*unique médiateur* entre l'homme et Dieu, l'*unique révélateur de la vérité divine!* Et ces expressions mêmes sont conservées en 1853, accompagnées seulement d'un léger correctif : « La vérité, nous dit-on, est placée entre » l'intelligence humaine et la suprême intelligence, *comme une* » *sorte de médiatrice* (p. 101). » On n'ose plus ajouter qu'il suffit de croire à la plus simple vérité pour croire en Dieu, et que, par conséquent, l'athéisme est impossible; mais on dit : « Plus » vous saurez de la vérité, plus vous saurez de Dieu ! (ibid.) » Et nous, nous pensons qu'avec une science encyclopédique on peut être parfaitement ignorant de la Divinité, et qu'un enfant du peuple à qui on a enseigné le Catéchisme en sait sur Dieu mille fois plus qu'Aristote. C'est que la connaissance de Dieu ne vient pas de l'homme, mais de Dieu lui-même, et nul *ne le connaît que le Fils, et celui à qui le Fils a daigné le révéler.*

L'abbé MAYNARD.

(Extrait du XIIe vol. de la *Bibliographie catholique.*)

Voilà pourtant le livre que M. Cousin a osé donner comme un gage de sa réconciliation avec la doctrine de l'Eglise catholique; et il y a quelques catholiques qui se sont rapprochés de lui sur la foi de ce prétendu gage ! A. B.

Polémique protestante.

LE PROTESTANTISME ET LA RÈGLE DE FOI,

PAR LE R. P. PERRONE,

Recteur général du Collége romain;

Ouvrage traduit de l'italien, avec l'agrément de l'auteur, et dédié à Mgr *de Salinis*, évêque d'Amiens, par M. l'abbé PELTIER; avec une notice historique sur la vie et les ouvrages du R. P. Perrone, par M. l'abbé CHASSAY; précédé d'une lettre de S. Em. le cardinal GOUSSET, archevêque de Reims, adressée au traducteur. — 3 vol. in-8, à Paris, chez Louis Vivès, rue Cassette, 23. Prix : 10 francs.

« Tout système philosophique ou religieux a un principe fondamental, vital. Si ce principe repose sur l'erreur, tout le système croule avec lui.

» Or, dans le système protestant comme dans le système catholique, quel est ce principe fondamental et vital, sinon leur *règle de foi respective?*

» Sous ce nom, l'antiquité chrétienne entendait le *symbole* même ou le résumé des articles proposés à la créance explicite des fidèles, et c'est le sens de cette expression dans saint Irénée, dans Tertullien et d'autres Pères des premiers siècles. Elle en a reçu un, dans la suite des temps, plus scientifique ou plus philosophique, si l'on veut, et signifie le *principe suprême*, le *criterium* servant à *discerner les vérités révélées* et le sens dans lequel elles doivent être entendues pour former l'objet nécessaire de la foi.

» Toutes les communions chrétiennes, sans en excepter les sectes protestantes, à moins de rejeter tout symbole et jusqu'à l'inspiration des livres saints, comme les rationalistes purs dont nous n'avons pas à nous occuper, admettent une règle de foi dans ce sens. Quoique divisées entre elles par rapport aux choses à croire et au principe sur lequel cette règle doit reposer, toutes s'accordent pourtant à poser un principe suprême, quel qu'il soit d'ailleurs, comme règle invariable de ce que chacun doit tenir pour révélé de Dieu.

» Que ce théorème soit la base et le fondement incontesté de tout ce que nous aurons à dire dans cet ouvrage.

» Il a donc tout entier pour objet *la recherche et la détermination de la véritable règle de foi* que Dieu doit avoir établie

pour servir de guide au genre humain dans la grande affaire du salut. Dirigeons vers cet objet toute notre attention, toute notre étude. »

Qu'il serait à souhaiter de voir enfin la philosophie ramenée tout entière, avec la même puissance de simplification, par un de nos grands écrivains, à son véritable principe ! Le cœur, a dit un Père, est comme une meule qui s'use elle-même quand elle n'a rien à broyer. Il y a trop longtemps qu'on en peut dire autant de la Raison.

N'est-ce pas une pitié que de beaux génies, depuis tant de mille ans, tournent dans le même cercle, comme des écureuils emprisonnés, sans que les questions décisives et pratiques aient avancé d'un pas. Les solutions de la philosophie officielle n'y font rien. Pratiquement et dans la vie sociale, bacheliers ou non, les hommes du monde en sont toujours à se demander si nous avons une âme, un juge suprême, une existence posthume et sérieuse, à moins qu'ils n'oublient ce souci comme bien d'autres, dans les agitations et les énervements de la vie.

L'édifice catholique reposant sur sa règle de foi, ce ne sera pas sans doute une digression, surtout dans une feuille philosophique, de creuser à fond et de mettre à nu les premières assises, qui portent cette règle elle-même et tout l'édifice avec elle.

Les anciens scholastiques se sont parfois éloignés de l'individu pour se perdre dans les genres et dans l'infini. Nous, c'est de l'analyse que nous abusons. Le mal est que ces grains de poussière et ces infiniment petits nous ôtent à la fin la vue de l'ensemble. Pour ne rien dire des facultés de l'âme devenues friables à merci, les philosophes du jour ne s'occupent guère que de l'esprit, les physiologistes que du corps, pour avoir oublié, du moins en fait, que l'homme est personnellement un. Si notre faiblesse nous force de nous apetisser aux détails, gardons de nous en tenir à l'analyse, de changer nos divisions en idoles et de négliger l'unité qui seule est positive et réelle.

L'homme, retrouvé tel qu'il est, marche pour ainsi d'une pièce et se sert en une façon des sens pour appréhender la vérité, comme il se sert de l'âme pour commander à la matière. La PAROLE entre en nous par l'un de nos organes et d'après une loi mystérieuse, inexpliquée, divine, l'initiation ou la connaissance commence.

J'admire les rationalistes. En possession de la Raison, ils l'encensent eux-mêmes sans se demander comment et depuis quel âge,

depuis quel jour il s'est fait qu'ils ont, avec un ensemble pratique de vérités premières, cette rectitude habituelle et comme infuse dont nous les laisserons ici s'exagérer la limite. Qui ne voit que la Raison particulière, dans ses éléments primitifs, a dû être aidée et enseignée par la Raison générale, traditionnelle et divine?

Quoi qu'il en soit, la raison humaine, arrivée n'importe quand ni comment à la maturité nécessaire, est comme un vaisseau suffisamment pourvu pour toucher au rivage d'un continent immense, mais forcé d'aborder. Autrement il ne trouverait sur des flots éternels que la famine et les orages.

L'œil a juste la portée qu'il fallait à nos besoins; la Raison a juste l'infaillibilité nécessaire pour nous mener à la Religion traditionnelle et révélée.

Une fois là, nous avons la terre ferme, le granit, et nous pouvons y bâtir sans crainte « une tour qui s'élève à l'infini. »

Assez de mots, assez de systèmes, assez de ruines : l'humanité a soif de vérités nettes, définies, pratiques, éternelles, en philosophie comme en religion.

Ou plutôt ressouvenons-nous que si par abus de l'analyse nous avons fait deux mots, puis deux choses étrangères de la *sagesse humaine* et de la *raison divine*, ces deux choses ne s'en pénètrent pas moins dans l'immorcelable unité de la vérité et qu'il est temps de reprendre le vieux cri d'Erigène : *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

C'est ainsi que la raison doit nous mener à la vraie règle philosophique et celle-ci à la vraie règle de foi, c'est-à-dire à l'Eglise éternelle et à Dieu.

Le meilleur guide que nous puissions prendre pour la seconde partie du voyage, c'est le P. Perrone.

« J'examine la règle de foi protestante sur tous les points où elle pourrait chercher un appui, en la mettant en regard avec l'Écriture sainte, avec l'antiquité et la tradition ecclésiastique, avec l'histoire des hérésies, avec la théologie chrétienne, avec la polémique, avec la morale, avec le sens commun, et je démontre qu'à tous ces divers points de vue, elle est illogique, impuissante, funeste, anti-chrétienne. J'appellerai *polémique négative* cette première partie qui a pour principal objet de déblayer en quelque sorte le terrain de la discussion.

» Mais pour mieux convaincre l'erreur par sa confrontation

avec la vérité, je me mets ensuite à examiner la Règle de foi catholique sous les mêmes rapports *bibliques, traditionnels, théologiques, rationnels, moraux, polémiques* enfin ; et je démontre qu'elle remplit, sous tous ces rapports, sa fonction de règle de foi, qu'elle seule répond à toutes les exigences de la foi et de la raison, qu'elle seule a été donnée de Dieu pour fondement au christianisme, pour salut au genre humain. C'est pourquoi je donnerai à cette seconde partie, dont le but est d'élever notre édifice, le nom de *polémique positive*.

» Enfin pour mettre le sceau et comme le couronnement à ces considérations qui forment les deux premières parties de l'ouvrage, j'en ajoute une troisième toute de faits que j'appellerai la *partie historique morale* et dont je demanderai les matériaux au protestantisme lui-même, en m'appliquant à bien faire connaître quel a été le caractère moral des hommes qui ont introduit cette prétendue règle de foi, comme de ceux qui ont été les premiers à la suivre et à la propager ; quels moyens ils ont employés pour l'établir et l'imposer aux peuples et quels sont les fruits qu'ils en ont recueillis ; quelle est la moralité de ceux qui abandonnent la foi catholique pour embrasser la règle de foi protestante, et réciproquement quelle est la moralité de ceux qui renoncent à l'erreur protestante pour suivre la règle de foi catholique ; quel est l'état actuel du protestantisme en conséquence de sa règle de foi, malgré toutes les circonstances qui en ont favorisé le développement, et réciproquement quel est l'état actuel du catholicisme en vertu de sa règle de foi malgré tous les obstacles que ses adversaires lui ont suscités, malgré tous les assauts qu'ils lui ont livrés. Enfin je mets en parallèle, d'un côté l'état de perplexité, d'incertitude et d'angoisses de conscience que la règle de foi protestante doit produire en ceux qui la suivent pendant leur vie et surtout au moment de leur mort ; et de l'autre l'état de parfait repos, de sécurité et de confiance que la règle de foi catholique procure à ses adhérents tant dans le cours de leur vie qu'à la dernière heure de leur pèlerinage. »

De là trois volumes dont les deux premiers ont déjà paru.

En accordant même, ce qui est faux, que *la parole écrite* soit en théorie le criterium unique du fidèle : en fait, l'*interprète de cette parole* n'en sera pas moins le seul criterium pratique, vivant, agissant, réel en un mot. Le tout est donc d'arrêter quel sera cet interprète. Les uns répondent que c'est

l'*inspiration* directe et individualisée de l'Esprit-Saint, et c'est, pour adopter le langage pédantesque et ridicule des Allemands, la règle surnaturalistique et théosophique; les autres que c'est *la raison*, et c'est naturellement la règle rationaliste. Enfin, l'Eglise anglicane, au moins dans son état originaire, aurait voulu tenir un certain milieu entre la règle catholique et la règle rationnelle. Mais comme elle enseigne sans détours, dans ses articles 11 et 12, que l'Eglise, soit dispersée, soit assemblée en concile général, peut errer, le principe rationnel reprend ici ses droits, puisque c'est à chacun d'examiner si l'Eglise s'est ou non trompée.

Aussi c'est sur la règle rationnelle que l'auteur insiste. Abandonnant l'ordre homérique, il commence et finit par les deux plus faibles systèmes et place au milieu le principal. La lutte est longue, complète, décisive. Ici encore le P. Perrone frappe à la tête : « *La Bible, la Bible seule et toute la Bible*, telle est la devise commune des protestants. Qu'on leur demande, pour première question, Qu'est-ce que la Bible? De combien de livres se compose-t-elle et quels sont ces livres? Le protestant se trouve arrêté dès cette première difficulté sans pouvoir en sortir. »

J'ai lu quelque part que Salomon demanda, jeune encore, un miracle à Nathan. Le prophète, qui voulait l'instruire, détache un fruit d'un arbre voisin, l'ouvre et en tire un pepin qu'il met en terre sous les yeux de l'enfant. Bientôt la glèbe semble remuée; puis s'écartant laisse percer une tige imperceptible qui croît peu à peu, s'étend en rameaux verdoyants, se floconne de fleurs et plie enfin sous le poids de fruits mûrissants. Le jeune prince était interdit. Enfant, lui dit le prophète en souriant, la nature fait tous les jours le même prodige et tu n'en es pas frappé.

Telle est en effet la paralysie de l'habitude. Les protestants en ont toujours à peu près été là pour la Bible. L'Eglise la leur avait mise entre les mains, et eux d'argumenter à leur aise sans se demander comment ce livre s'était trouvé là.

C'est ce que Luther, plus logique, sut bien répondre à Zwingle qui dans le colloque de Marbourg objectait que la présence réelle était un dogme papiste : — « Niez donc aussi l'Ecriture, » lui répliqua le père de la réforme, puisque nous l'avons » reçue de la papauté. *Hoc enim totum à papa habemus* [1]. »

[1] Vide *opus* genuinum Lutheri. Jenæ, fol. 408, 409.

Et nul moyen de répondre que les protestants ont de cette façon l'avantage de combattre le culte catholique avec ses propres armes et de retourner contre lui la Bible qu'il en a reçue; car pour arguer contre nous de la parole de Dieu, il faut qu'il soit bien établi que la Bible, dans son ensemble et ses détails, est authentiquement la parole de Dieu. L'Eglise vous l'a dit en vous remettant l'Ecriture : mais si elle est faillible sur les autres points, elle l'est évidemment sur celui-ci.

Alors de deux choses l'une. Ou le protestant cherchera sa réponse dans la Bible elle-même, et alors il prendra pour principe de preuve la chose même à prouver; ou bien il cherchera sa réponse ailleurs que dans l'Ecriture et dès lors que devient sa devise : La Bible seule, rien que la Bible ?

— La *Bible* et la *Raison*, répondront-ils, c'est sous-entendu et avec la raison viennent d'eux-mêmes tous les moyens historiques, philologiques, scientifiques en un mot, qui font son domaine.

Soit, dit le père Perrone. Je n'en soutiens pas moins que vous ne pouvez acquérir de ce premier point fondamental aucune certitude ni avec la Bible ni sans la Bible.

Ainsi je vous passerai même une pétition de principe et je suis prêt à vous donner raison si vous parvenez à me montrer par l'Ecriture quel en est le vrai canon, la liste sûre. 1° Il n'est donné ni dans l'ancien ni dans le nouveau Testament aucun détail à cet égard; 2° il ne suffit pas que quelques livres y soient invoqués, puisqu'on y trouve des citations de livres dont on n'a même aucune connaissance, tels que *le livre des guerres du Seigneur* [1], le livre des annales des rois de Juda et d'Israël [2], le livre du prophète Nathan [3], etc. On ne peut non plus rien inférer, quant aux livres de l'ancien Testament, de ce qu'ils sont invoqués dans le nouveau. Car il est certain au moins de onze ou douze des livres qu'on appelle proto-canoniques qu'on n'en trouve ni mention ni souvenir d'aucune sorte dans le nouveau Testament, et d'ailleurs, comment prouvera-t-on que les livres où se trouvent des passages indicateurs font eux-mêmes partie du canon ?

Ne pouvant sortir d'embarras ni par l'autorité de l'historien Josèphe, qui d'abord a écrit tard et dont les paroles laissent le

[1] *Nomb.*, XXI, 14.
[2] *IV Rois*, I, 18.
[3] *I Paral.*, XXIX, 29.

lecteur dans le vague et l'incertitude; ni par le canon des Hébreux parce qu'il n'existe à cet égard aucun document qui soit antérieur au christianisme, et que d'ailleurs il y aurait inconséquence à reconnaître la tradition judaïque et l'autorité de la synagogue; ni par le criterium interne, parce qu'il est des livres proto-canoniques, tel que le *Cantique des Cantiques* par exemple, qu'il serait impossible de regarder comme sacré, si si l'on s'en tenait à la lettre morte.

« De là vient que les critiques rationalistes, comme on peut s'en assurer rien qu'en parcourant les prologues de Rosen-Muller, ont fini par rejeter du canon l'un après l'autre presque tous les livres saints, à commencer par le Pentateuque et à finir par les livres d'Esdras. »

Les auteurs de ces divers livres sont-ils ou non dignes de foi? Comment s'en assurer? Les livres qui nous restent sont-ils inspirés? Le sont-ils dans l'ensemble, le sont-ils dans les détails? Et ces détails, est-on sûr de les avoir inaltérés?

C'est surtout pour le nouveau Testament, base principale, et pour ainsi dire unique, de la Réformation, que ces difficultés ont toute leur force.

« On sait, par exemple, continue l'auteur, que les écrits originaux du nouveau Testament furent perdus dès le premier siècle, parce que les apôtres et leurs premiers disciples, pauvres comme ils étaient, se servirent, pour les composer, de membranes ou de papiers de peu de prix et par conséquent de peu de durée. Les exemplaires et les copies s'en multiplièrent cependant en nombre prodigieux; et comme la chose était inévitable, on vit se multiplier en nombre égal les altérations, les leçons variantes, des additions qui passèrent de la marge dans le texte, des omissions ou des suppressions de passages entiers, causées par la ressemblance des premiers et derniers mots : toutes choses bien connues des critiques bibliques qui en recueillant les variantes ont réussi à en compter jusqu'à plus de trente mille. On a recherché à retrouver le vrai texte dans cette confusion au moyen de ce qu'on a appelé les familles des *Codex;* mais outre que les inventeurs de ce système ne s'accordaient pas toujours dans la manière de les déterminer, le nombre des *codex* sans famille connue croissant de plus en plus, il fallut bien y renoncer. Or reviennent ici les mêmes inconvénients d'incertitude, de perplexités à l'égard de la véritable parole de Dieu, d'instabilité et de changements perpétuels dont le champ restait ouvert

aux critiques et que nous signalions tout à l'heure à propos de la canonicité de ces livres mêmes et de leurs parties. Eh! de quelle autorité les réformateurs se sont-ils arrogé le droit de donner la préférence à une leçon plutôt qu'à une autre? Et s'ils se sont trompés dans le choix, voilà que nous avons la parole de l'homme à la place de celle de Dieu.

» Concluons donc que le protestant ne peut en vertu de ses seuls principes se former la certitude de l'authenticité et de l'intégrité de chacun des livres qui composent l'Ecriture, ni de chacune de leurs parties. » Il en est de même de l'inspiration. L'auteur le prouve avec netteté. Du reste, un bon nombre de critiques protestants en sont venus à rejeter une partie considérable du nouveau Testament et à regarder l'ancien comme un scandale : le mot est fort, mais il est textuel.

En vain l'Eglise protestante a-t-elle reculé d'horreur à l'apparition du socinianisme. « La logique est plus forte que toutes les résistances : on jette un faux principe dans l'espace, et le temps se chargera, malgré tous les obstacles, d'en amener le développement. »

Aussi les meilleurs esprits de la jeune Amérique en sont-ils à l'*unitarisme arien*. Il est de notoriété publique aux États-Unis que tels sont, quoiqu'il s'en défende, les principes du docteur *Bushnell*, l'un des plus célèbres élèves d'*Yale-collége*, sanctuaire des presbytériens; ce docteur fameux y a prêché plus d'une fois ses doctrines, et y a gardé toute son influence; tels sont aussi ceux de toute la fameuse université d'Harvard, jadis presbytérienne aussi.

Rien d'étonnant que M. *Cousin* ait ébloui l'Amérique protestante et que le célèbre docteur *Walker* se soit, entre autres, passionné pour lui. Cachant le vide et la désolation des idées sous l'éolat du style et l'audace de l'affirmation, il rend à la raison individuelle et à l'orgueil humain un culte exalté parfois jusqu'au dithyrambe. Cette *adoration du moi*, dût-elle aboutir, un jour, à ses termes absolus qui sont l'égoïsme en pratique et le panthéisme ou le doute en théorie, revenait trop à la règle de foi du grand nombre, pour ne pas l'entraîner.

C'est pour cette raison qu'il eût été peut-être à désirer que le P. Perrone eût creusé jusqu'à la vraie règle philosophique, surtout en combattant la règle de foi rationnelle qui change si vite la religion, pour les esprits logiques, en philosophie orageuse et désolée.

Dirai-je aussi que l'auteur, oubliant que le professeur et l'orateur ont leur manière et l'écrivain la sienne, a trop peu serré

son style? Il n'est pas sans charme, en lisant les ouvrages du P. Perrone, de se croire assis autour de cette chaire illustre du collége romain et d'entendre le docte professeur y dérouler ses démonstrations avec cette facilité d'expressions et cette élocution naturelle et abondante qu'on lui connaît.

La traduction, comme un décalque fidèle a, suivant comme on le voudra prendre, le défaut ou le charme de l'original. Pour moi, j'aime un interprète qui s'efface, à dessein de laisser à découvert la manière de l'auteur.

Enfin, dans l'ardeur de la lutte, il échappe au P. Perrone, comme malgré lui, quelques rares expressions qui, pour être méritées, n'en sont pas moins trop vives. Ce n'est pas par égard pour les chefs de l'hérésie que je les regrette; mais il est juste de respecter la bonne foi de tant de généreux caractères, élevés dans l'erreur et habitués dès l'enfance à vénérer leurs noms. Aussi suis-je heureux de ces belles paroles que je viens de lire en ouvrant le deuxième volume: « Ce n'est que dans le but de me » rendre utile à tous, dans ce temps d'agitation où nous sommes, » et par motif de charité et de bienveillance, que j'ai entrepris » cet ouvrage; et par conséquent, je continuerai à m'abstenir de » toute expression qui pourrait inspirer de l'éloignement à qui » que ce soit. La cause de la vérité n'a pas besoin de formes acer» bes, irritantes et moqueuses; elle les réprouve même, puis» qu'en dernière analyse elle est une même chose avec la » charité. »

L. Roche.

Bibliographie.

RECUEIL DE CHRONIQUES DE TOURAINE,

Publié par André Salmon. Tours et Paris, Guilland-Verger, Dumoulin et Didron, 1854. — In-8° de CLII et 491 pages.

Le recueil que M. Salmon vient de publier pour la Société archéologique de Touraine, renferme seize chroniques, dont six entièrement inédites. Jaloux d'asseoir son ouvrage sur les bases les plus solides, notre confrère n'a pas seulement mis à contribution les bibliothèques de France, il a encore consulté en Italie et en Angleterre plusieurs manuscrits dont il a tiré un excellent parti. Aussi les textes qu'il offre au public érudit se font-ils remarquer par le soin et l'intelligence avec lesquels ils ont été établis.

Au commencement du volume, on trouve des notices détaillées sur chacune des seize chroniques. Rédigées d'après un plan uniforme, qui nous a paru fort bien conçu, ces notices font connaître : — le temps auquel vivait l'historien et la période que sa chronique embrasse; — les détails qui nous sont

parvenus sur l'auteur ; — le caractère de l'ouvrage, les éléments à l'aide desquels il a été composé, la confiance qu'il doit inspirer ; — les principaux faits consignés dans la chronique ; — les manuscrits et les éditions. Tous ces points sont traités avec tous les développements désirables. L'auteur a assez bien analysé les chroniques pour dispenser bien des lecteurs de recourir au texte original ; il a mis en relief nombre de faits intéressants pour l'histoire littéraire ; nous citerons en particulier les notices consacrées à Péan Gatineau, au moine Jean de Marmoutier, et à Pèlerin, abbé de Fontaines-les-Blanches.

Passons rapidement en revue les chroniques publiées par notre confrère :

1° *Chronique de Pierre Begin*. C'est l'œuvre d'un chanoine de Saint-Martin-de-Tours, qui vivait au commencement du 12e siècle, et qui, prenant le monde au jour de la création, a mené son indigeste compilation jusqu'à l'année 1137 ou 1138. Cette chronique contient des détails assez intéressants, qui ont été puisés dans les archives de Saint-Martin. Duchesne et dom Bouquet en ont donné de cours fragments. M. Salmon, qui a supprimé la partie antérieure à l'empereur Dèce, a suivi le manuscrit latin n° 2825 de la Bibliothèque impériale, et les manuscrits 561 et 609 du fonds de la reine au Vatican ;

2° *Grande chronique de Tours*. Cette chronique, qui commence à la création du monde et s'arrête à l'an 1227, est en grande partie copiée sur la chronique de Robert Aboland. M. Salmon conjecture qu'elle est l'œuvre de Péan Gatineau, auteur du rituel de Saint-Martin-de-Tours et d'un poëme sur la vie et les miracles de saint Martin. Quoi qu'il en soit, cette chronique a une incontestable valeur historique. Dom Martène, dom Morice et dom Bouquet en ont publié une portion. Le nouvel éditeur s'est contenté de donner les passages relatifs à l'histoire de la Touraine et des provinces voisines. Il a surtout mis à contribution le manuscrit 1852 de sir Thomas Philipps et le manuscrit latin 4991 de la Bibliothèque impériale ;

3° *Chronique abrégée de Tours*. C'est un abrégé de la chronique précédente, à la suite duquel ont été ajoutés les événements arrivés depuis 1224 jusqu'en 1338. Les auteurs semblent avoir vécu dans le monastère de Saint-Julien-de-Tours. A part un fragment donné par dom Martène, comme appartenant à la chronique de Saint-Aubin-d'Angers, la *Chronique abrégee de Tours* était inédite. M. Salmon en a établi le texte à l'aide du manuscrit 1852 de sir Philipps et des manuscrits latins 4991 et 4955 de la Bibliothèque impériale ;

4° *Chronique des archevêques de Tours*. Ce morceau, qui représente probablement les anciens diptyques de l'église de Tours, est d'une grande utilité pour fixer la chronologie des archevêques jusqu'au 12e siècle. Le texte en a été tiré du manuscrit 1852 de sir Philipps et du manuscrit 4991 de la Bibliothèque impériale. M. Salmon y a joint les variantes qu'il a relevées dans plusieurs anciens catalogues des archevêques ;

5° *Chronique de Saint-Martin-de-Tours* (542-1199). Ce morceau, qui n'occupe que deux pages, a été conservé par Baluze et par dom Housseau ; il était inédit ;

6° *Histoire abrégée de Saint-Julien-de-Tours*. Cette histoire, composée au 11e siècle, avait été publiée par dom Martène ;

7° *Histoire rimée de Saint-Julien-de-Tours*. Cette œuvre d'un moine de la fin du 11e siècle paraît ici pour la première fois, d'après un cahier du temps, conservé à la Bibliothèque impériale dans le Résidu de Saint-Germain ;

8° *Histoire de l'abbaye de Fontaines-les-Blanches*. « Peregrinus, » dont le nom nous semble devoir être traduit par Pèlerin et non par Peregrin, gouverna l'abbaye de Fontaines depuis le 29 juin 1188 jusqu'à l'année 1211 ou environ. Il a raconté avec une admirable candeur l'origine et les développements de son monastère. Il termine son récit par le texte de plusieurs documents diplomatiques. D'Achery avait fait connaître l'opuscule de Pèlerin ;



9° *Traité de l'éloge de la Touraine, des évêques de Tours, des abbés et du monastère de Marmoutier.* Laurent Bochel a donné, en 1610, une première édition de ce traité, que M. Salmon attribue avec beaucoup de vraisemblance à Jean, moine de Marmoutier, auteur de l'histoire de Geoffroi Plantagenet. La nouvelle édition a été faite sur les manuscrits de Saint-Victor et de Saint-Germain, conservés à la Bibliothèque impériale ;

10° *Chronique des abbés de Marmoutier.* Le recueil de Bochel contient encore ce morceau, dont la première partie, s'arrêtant en 1227, fut peut-être écrite par le moine Jean, et la seconde, allant jusqu'en 1426, par Jean Tirel, gardien des chartes de Marmoutier. Deux manuscrits de Saint-Victor et de Saint-Germain ont fourni à M. Salmon un bon texte de cette chronique;

11° *Texte de la dédicace de l'église de Marmoutier.* Le pape Urbain II vint, au mois de mars 1096, dédier l'église de Marmoutier. La relation de cette cérémonie, écrite par un témoin oculaire, a été publiée par Bochel, dom Ruinart et dom Bouquet ;

12° *Livre du rétablissement de Marmoutier par le comte Eude et de la délivrance de l'âme du comte par saint Martin.* M. Salmon a revu sur deux manuscrits de Saint-Victor et de Saint-Germain le texte de ce traité, que Bochel a compris dans son recueil. Par un ingénieux rapprochement, l'auteur a établi que Guibert de Gembloux était l'auteur de la lettre qui sert d'introduction au livre ;

13° *Chronique de l'abbaye de Gâtine.* Sous ce titre, notre confrère a donné les additions qu'un religieux de Gâtine fit à une chronique de Saint-Evroul, publiée par dom Bouquet ;

14° *Chronique de l'église de Notre-Dame-de-Loches.* Ce fragment inédit, tiré de la collection de dom Housseau, contient d'assez curieux détails sur les travaux que le prieur Thomas fit à l'église de Loches vers le milieu du 12e siècle. On y trouve aussi une lettre du pape Eugène III, datée de Segni, le 8 avril 1152, et un mandement de Henri II, roi d'Angleterre, qui doit être de l'année 1168 ;

15° *Supplément à la Chronique des abbés de Marmoutier.* Cette histoire de Marmoutier pendant le 16e siècle nous a été conservée par dom Housseau ; elle a probablement pour auteur Jacques d'Huisseau, qui n'aura fait que traduire en latin un ouvrage de Gilles Robiet ;

16° *Chronique des prieurés de Marmoutier.* Cette chronique, inédite comme la précédente, a pareillement été rédigée par Jacques d'Huisseau, au commencement du 17e siècle.

Le volume se termine par deux tables : la première contient les noms d'hommes, la seconde les noms de lieux et de peuples. Nous devons surtout louer le soin avec lequel les équivalents modernes ont été mis en regard des noms anciens. Nous aurions voulu que la chronologie eût aussi été l'objet d'un travail spécial. Dans son introduction, M. Salmon a établi les principes généraux d'après lesquels les dates de ses chroniques doivent être contrôlées ; mais l'espace lui a manqué pour discuter une à une les principales dates fournies par les auteurs qu'il a réunis. Il ne peut manquer de revenir sur cette question, et, dans l'ouvrage que nous venons d'analyser, il s'est montré assez habile critique pour nous donner d'avance la certitude que ce travail complémentaire jettera un jour nouveau, non-seulement sur l'histoire de Touraine, mais encore sur plusieurs points importants de l'histoire générale de France. Formons donc des vœux pour que cette dissertation chronologique ne se fasse pas trop longtemps attendre, et permette aux savants de tirer tout le parti possible de l'excellent recueil dont la Société archéologique de Touraine vient d'enrichir la littérature du moyen âge. L. D.

(*Bibliothèque de l'école des Chartes.*)

Versailles, Imprimerie Beau jeune, rue Satory, 28

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 101. — MAI 1854.

Enseignement catholique.

MANDEMENT DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE D'AMIENS
QUI PRESCRIT DES PRIÈRES
A L'OCCASION DE LA GUERRE D'ORIENT.

1. *Tous les efforts de l'Eglise tendent à conserver la paix entre les hommes.*

La paix, Nos très-chers Frères, *pax!* ce fut le chant des Anges sur le berceau du Sauveur ; c'est l'adieu suprême de Jésus-Christ, le mot divin qu'il mit sur les lèvres de ses disciples, en remontant au ciel. La paix est la pensée incessante, l'âme de l'Eglise, le terme de son action. Si l'œuvre de civilisation et d'amour que l'Eglise poursuit, à travers les révolutions de ce monde, pouvait être un jour consommée, ce serait la fin de toutes les dissensions dans la société domestique, dans la société publique, dans la société des peuples ; la terre offrirait une image du ciel.

Mais le règne de l'Eglise ne saurait être complétement réalisé ici-bas, parce qu'il rencontre une résistance sans cesse renaissante et jusqu'à un certain degré invincible, dans tous les vices et toutes les concupiscences nés du péché du premier homme, et dont toutes les générations humaines portent, avec elles, le germe fatal, en naissant.

Ainsi tous les nouveaux et merveilleux rapports entre l'homme et Dieu que la révélation nous a dévoilés ont modifié, sans aucun doute, tous les rapports des hommes entre eux. L'Eglise a pu reconstituer l'unité divine de la société domestique, en renouant, dans le cœur de l'époux et de l'épouse, le lien indissoluble de sacrifice et d'amour formé, à l'origine, par la main de Dieu. Elle a pu, dans la société publique, relever l'homme aux yeux de l'homme, combler, par la charité, l'abîme qui séparait le riche du pauvre, le maître de l'esclave. Mais l'égoïsme héréditaire qui est le fond de notre nature déchue ne saurait être pleinement dompté ; il se redresse sous la main même de la religion : et, de là,

dans la famille, dans l'État, des dissentiments, des violences qui rendraient la société impossible, s'il n'existait pas une police et des tribunaux pour les contenir et pour les réprimer.

De même, avec le dogme de l'unité de Dieu et de la fraternité humaine, et avec la notion d'une justice souveraine et d'une charité universelle, qui en découle, l'Église a refait le faisceau brisé de la société des peuples; elle a introduit dans le monde, suivant la remarque de Montesquieu, un nouveau droit des gens qui tempère ce que le droit de la guerre avait de si impitoyable dans l'antiquité ; elle a attaqué dans son principe le patriotisme étroit, exclusif, qui inscrivant, non-seulement la pitié, mais la justice, le droit aux frontières de chaque nationalité, faisait de la guerre l'état permanent, normal des anciens peuples. Mais, de tous les insociables instincts dont le principe incurable a été déposé par le péché dans le cœur de l'homme, celui qui se laisse maîtriser le plus difficilement par la religion et qui repousse insolemment les freins de la justice, c'est l'amour de la domination. Ne nous en étonnons pas. Le pouvoir est ce qui élève le plus l'homme au-dessus de l'homme, qui semble l'égaler de plus près à Dieu. L'âme d'un prince que le pouvoir a enivré, est une mer qui monte, monte toujours, et qui finit par franchir ses rivages. Il y aura toujours de ces puissances dans le monde, qui, soulevées par l'amour de la domination, comme par un esprit de tempête, sortiront de leur lit, ne se laisseront contenir par aucune des bornes établies par l'équité la plus évidente, les droits les plus anciens, les traités les plus inviolables. A ces envahissements de la force point d'autre digue à opposer que la force : c'est-à-dire que, lorsque la souveraineté attente aux droits de la souveraineté, nul tribunal ne pouvant intervenir, nulle juridiction supérieure n'étant reconnue, la guerre est la seule répression possible.

2. *La guerre peut être nécessaire pour la répression d'une domination injuste, afin de sauver la société.*

La guerre donc, dans la condition que la déchéance a faite à la société humaine, sera toujours plus ou moins une fatale nécessité. C'est une des conséquences du péché dont la Rédemption n'a pas affranchi le monde. Dieu ne l'a pas voulu pour des raisons dont quelques-unes, sans doute les plus profondes, nous échappent, dont quelques autres se laissent entrevoir. Pour peu que l'on étudie le plan divin de ce monde, on reconnaît que la guerre est un de ces maux, nés de l'abus de la liberté, que la Providence souffre pour en tirer un plus grand bien. La guerre n'est pas seulement un fléau, c'est un des instruments les plus merveil-

leux des desseins de Dieu. Suivez-la, de l'œil, dans l'histoire ; vous verrez que, si la justice divine l'accompagne, la miséricorde la suit. Après que la poussière soulevée par la rencontre des bataillons ennemis est tombée, lorsque la fumée qui les dérobait à nos yeux s'est dissipée dans les airs, le ciel est plus serein. Les éclairs qui jaillissaient de la mêlée, les tonnerres qui épouvantaient le monde, Dieu les a convertis en une merveilleuse rosée, qui rafraîchit le sein de la terre et y fait germer les plus beaux fruits de la civilisation : *Fulgura in pluviam fecit.* La guerre est autre chose que la destruction et la mort; elle est encore, et plus souvent, le rajeunissement, la renaissance des sociétés.

Nous trouverions la raison surnaturelle de ce phénomène, dans le mystère qui est le nœud de tous les mystères, dans le sacrifice de la croix. La guerre devient souvent une des conditions de la rédemption temporelle des peuples, parce que la guerre est aussi le sacrifice ; c'est le sang, c'est l'expiation.

Nous trouverions une explication naturelle en considérant de près la guerre, en observant la vie et surtout l'âme du soldat. Après le prêtre, disposé à chaque heure à mêler son sang au sang divin qu'il offre sur l'autel et qui a sauvé le monde, rien de grand devant Dieu, rien de noble devant les hommes comme le soldat qui donne son sang pour le salut de son pays.

De là les mystérieuses affinités qui rapprochent des choses en apparence si éloignées, la religion et la guerre, l'Eglise et les camps. C'est que, des deux côtés, sous des formes très-différentes, se rencontrent l'obéissance, la discipline, l'abnégation, le dévouement, tout ce qui fait le lien divin, l'âme des sociétés. Tous les grands peuples sont issus de la religion et de la guerre. La France n'a marché pendant quatorze cents ans à la tête de la civilisation que parce qu'elle naquit, dans les champs de Tolbiac, d'une prière et d'une victoire. Si elle a résisté à tant de causes de décadence, si, après tant de révolutions, elle est encore aujourd'hui debout, couvrant de son épée l'Eglise et le monde, c'est qu'elle s'est toujours souvenue de sa double et noble origine ; c'est que, dans nos plus grandes défaillances, deux choses n'ont jamais failli chez nous, la foi du prêtre et l'honneur du soldat.

Donc, puisqu'après un repos de quarante ans, le jour est venu de nous lever pour défendre contre la plus inique agression l'indépendance et l'avenir du monde civilisé, nous envisagerons les chances qui s'ouvrent devant nous avec la religieuse assurance qui convient à la nation de Clovis et de saint Remi.

Nous tournerons nos premières pensées vers le ciel ; car nous avons appris de nos pères que la guerre est le jugement de Dieu. Nous invo-

quons avec confiance ce jugement; car ce n'est pas une inquiète ambition, ce ne sont pas d'injustes désirs d'agrandissement, c'est la nécessité de la plus légitime défense, qui nous met les armes dans les mains.

C'est quelque chose de plus. Et, ici, N. T.-C. F., pour exciter, autant qu'il est en nous, l'unanime et religieux élan avec lequel nos prières doivent en ce moment monter vers le ciel, permettez-nous de vous faire considérer tout ce qui est engagé dans cette guerre, tout ce qui lui donne un caractère vraiment providentiel.

3. *Ce qu'il y a de providentiel dans la guerre actuelle.*

Cette guerre vient de Dieu. Une chose suffirait pour nous le persuader, c'est que les hommes, nous le croyons, ne l'ont pas voulue.

La France, d'abord, bien évidemment : la France si admirable dans toutes les négociations poursuivies, pendant plus d'un an, avec la patience, avec le calme qui sied à la nation la plus guerrière du monde : la France dont la modération n'a eu d'autres limites que son honneur. Le noble langage et la loyauté de l'Angleterre l'ont, dans cette circonstance, élevée à la hauteur de la France, devant l'Europe et devant la postérité.

La guerre a-t-elle été voulue par la puissance dont l'intolérable ambition l'a rendue nécessaire? Soyons juste même envers le plus injuste ennemi. Un prince qui a eu la gloire de rendre des services à la cause de l'ordre, et qui avait déclaré si souvent que les forces de son immense empire ne seraient employées qu'à défendre contre la révolution le principe d'autorité, a-t-il précipité l'Europe volontairement, et avec une entière liberté, dans une lutte dont nul, humainement, ne saurait prévoir toutes les conséquences, et où l'œil effrayé aperçoit des complications, des chances possibles qui ne compromettraient pas seulement le repos, mais l'existence du monde social? Qu'on nous permette de ne pas le penser. Cette guerre devant la justice divine et devant la conscience humaine est sans doute le crime d'un homme, mais toute la responsabilité de ce crime ne pèse pas sur lui; car cette guerre devait naître fatalement d'une situation, qui se résume dans cet homme, qu'il a le malheur de représenter. La formidable collision entre la Russie et l'Europe à laquelle nous allons assister pouvait être ajournée, sans aucun doute, mais elle était inévitable : et cela parce que la Russie est née ennemie de l'Europe chrétienne, parce que les accroissements prodigieux de cet empire sont le plus grand péril du monde civilisé

Comme c'est ici, N. T.-C. F., que se manifeste le caractère essentiellement religieux de cette guerre, et que la main de Dieu devient visible, laissez-nous vous expliquer toute notre pensée.

4. *Danger qu'offre la politique russe pour la civilisation et l'indépendance du monde.*

On s'est étonné souvent de l'opposition que l'Eglise naissante rencontra dans le monde romain. Du Capitole, d'où les césars voyaient tous les peuples soumis et inclinés devant l'épée que le peuple-roi, fatigué de la conquête du monde, avait remise dans leurs mains, qu'avaient-ils à craindre de quelques hommes arrivés de Judée, une croix à la main, et qui ne demandaient rien qu'un peu de pain et de vin pour réaliser d'ineffables mystères, et, si une place au soleil leur était refusée, la liberté d'annoncer sous terre un royaume qui n'est pas de ce monde?

Quoi de commun, quel point de contact, quelle collision possible entre l'empire romain et l'Eglise?

Pilate s'y était trompé. Les césars ne s'y méprirent pas. Ils virent du premier coup d'œil que l'Eglise et Rome était deux mondes inconciliables, dont l'un ne pouvait s'établir sans que l'autre pérît.

En voici la raison :

Rome, c'était un monde fait avec la terre et le ciel, une monstrueuse unité qui avait tout absorbé, peuples et dieux : l'humanité était toute, corps et âme, dans les mains de César. C'était la suprême réalisation du principe de servitude posé au cœur des sociétés païennes par la confusion de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel.

L'Eglise, c'était le mot de Jésus-Christ : « Rendez à César ce qui est » à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Le corps à César, l'âme à Dieu : l'homme échappait à l'homme dans la portion la plus élevée de lui-même. L'Eglise, c'était la liberté divine, née sur le calvaire du sang de Jésus-Christ; c'était le point de départ d'un nouveau monde, le principe d'où sont sortis tous les progrès de l'humanité.

Vous le voyez, l'Eglise démembrait l'empire des césars : elle coupait en deux leur sceptre, et n'en laissait qu'une moitié dans leurs mains. Les césars résistèrent : ils s'armèrent contre Jésus-Christ. On connaît les circonstances miraculeuses et l'issue de cette lutte. Rome dépensa, en trois siècles, plus de sang à être vaincue par l'Eglise, qu'elle n'en avait versé, pour conquérir le monde, en huit cents ans de combats.

Depuis l'empire romain, la Russie est l'un des empires qui se sont élevés dans le monde, le plus fatalement ennemi de l'Église.

Ceci est facile à expliquer.

La Russie est la seule nation chrétienne dont l'éducation n'a pas été faite, ou du moins n'a pas été achevée dans le sein de l'Église. Le schisme de la Russie fut l'œuvre du pouvoir, et il a produit tout ce que le pouvoir en attendait.

Un fait singulièrement digne d'attention, et qu'il est difficile d'expliquer humainement, lorsqu'on l'étudie de près, c'est qu'il n'a été donné qu'à une seule société religieuse, l'Église catholique, de contenir la société temporelle dans ses limites; et, tout en proclamant les droits divins du pouvoir, de défendre contre ses atteintes, avec sa propre indépendance, la liberté de la conscience et l'indépendance morale de l'humanité. Toute religion fausse, tout christianisme même, qui, isolé de Rome, ne puise plus la vie divine à sa source, est condamné par sa faiblesse à plier sous la force et à subir le joug de la puissance temporelle. L'histoire nous montre les sociétés, constituées en dehors de l'unité catholique, entraînées toutes, par un mouvement plus ou moins rapide, mais irrésistible, vers cette confusion de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel qui fut le point de départ et le principe radical de toutes les honteuses servitudes du monde païen.

Un ensemble de causes a concouru à développer cette conséquence nécessaire du schisme, d'une manière plus intime, plus profonde dans la constitution de la Russie.

Les autres peuples qui se sont détachés de l'unité, n'étaient pas nés seulement, mais ils avaient grandi dans le sein de l'Eglise; le catholicisme avait fait l'âme de ces peuples; il a laissé son empreinte dans leur caractère, leurs mœurs, leurs institutions : il y a chez eux les restes, plus ou moins vivants, d'un passé qui les retient et les empêche d'arriver aux extrêmes profondeurs de l'abîme ouvert par le schisme. Ainsi l'hérésie a beau nier la distinction entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, et obscurcir tout le plan divin de ce monde; l'antique foi projette dans la conscience des reflets qui ne permettent pas de confondre entièrement les droits de l'homme avec les droits de Dieu. On prêche la servitude, mais la conscience proteste plus ou moins; elle trouve en elle un souvenir de l'ancienne liberté, qui, comme un écho du ciel, l'avertit que ce n'est pas de l'homme qu'elle relève, mais de Dieu. Et ce n'est pas le passé seulement de ces sociétés, c'est leur contact, ce sont leurs rapports de tous les jours avec les nations catholiques qui s'opposent à ce que les suprêmes conséquences du principe de mort déposé en elles par l'hérésie puissent se réaliser.

Ce principe n'a rencontré aucun de ces obstacles en Russie. C'est lorsque la nation russe sortait à peine du berceau que le pouvoir s'est

posé, seul, devant elle. C'est dans ce premier moment où l'âme naissante d'un peuple, comme l'âme d'un enfant, flexible, docile, ne résiste à aucune des formes qu'on lui impose, que la puissance temporelle saisissant la nation moscovite avec sa main de fer l'a enfermée dans un double despotisme. Aucune influence du dehors n'a entravé son action. Loin du soleil qui, de Rome, illumine le monde, on a pu intercepter tous les rayons divins qui auraient éveillé dans la conscience l'instinct de la liberté. On a pu tout dire à un peuple si longtemps sans rapport avec les autres peuples. Un Dieu dans le ciel, sur la terre le czar à qui Dieu a délégué tous ses pouvoirs : tout ce que le czar enseigne est vrai ; tout ce qu'il ordonne est juste : la foi aveugle au czar, l'obéissance passive au czar, c'est le salut, la loi suprême, dont la sanction est la Sibérie dans ce monde, et dans l'autre monde l'Enfer. Nous n'exagérons rien : voilà l'éducation du peuple russe dans sa brutale unité.

Voyons les fruits nécessaires qu'elle a produits.

Dans la Nation, quelque chose dont on aurait pu croire qu'une société chrétienne ne donnerait jamais le spectacle au monde, après que l'humanité, affranchie par le Christ sur le calvaire, s'était élevée si haut par le martyre : l'abdication absolue non-seulement de tout ce qui fait la vie propre, la personnalité de l'homme ici-bas, mais de tout ce qui constitue l'existence divine et les immortelles destinées du chrétien : l'idolâtrie du pouvoir, telle qu'on la vit dans les derniers temps de l'empire romain.

Dans le Souverain, l'orgueil de la puissance montant nécessairement à la mesure de ces abaissements. Comment vous persuader que vous n'êtes qu'un homme, lorsque tout un peuple est à vos genoux, vivant de vous, prêt à mourir pour vous ? lorsque vous faites la foi de ce peuple, sa morale, ses destinées dans ce monde et dans l'autre ; que vous êtes pour lui le centre de la terre et du ciel, sa religion vivante ; qu'il vous adore comme un Dieu ?

Mais considérons les conséquences qui atteignent l'Eglise et le monde.

5. *Similitude entre les principes qui dirigent l'empire russe, et ceux qui dirigeaient l'ancien empire romain.*

L'empire russe a eu le même point de départ que l'empire romain, il a nécessairement la même tendance. Rome avait mêlé, originairement, la terre et le ciel dans sa constitution. Jupiter Capitolin n'était que le symbole de la puissance qu'elle tenait des destins et qui devait lui soumettre tous les peuples et tous les dieux. Rome ne se reposa que lorsque tous les peuples et tous les dieux eurent été traînés au Capitole,

enchaînés au char de ses triomphateurs ; que lorsque le cercle de sa domination eut embrassé toute la terre et tout le ciel connus. Ne demandez pas à la Russie de se circonscrire en de moindres limites : la Russie, et des admirateurs de cette puissance l'ont dit très-haut, l'ont expliqué très-nettement dans ces derniers temps, la Russie a été suscitée pour construire sur une base chrétienne, et par cela même indestructible, l'unité que Rome ne put établir que sur la base ruineuse du paganisme. La pensée divine de ce monde, essentiellement une, n'admet ni l'indépendance respective des peuples, qui les arme les uns contre les autres ; ni la distinction du pouvoir politique et du pouvoir religieux, source incessante de conflits, qui, en les affaiblissant tous les deux, les rendent impuissants à défendre l'ordre contre l'anarchie, la société contre la révolution. Le faisceau de toutes les branches de la famille humaine fortement noué par une seule main ; la fusion de tous les éléments de l'autorité dans une seule autorité souveraine, voilà le plan divin de ce monde ; voilà la mission de la Russie, le travail imposé à ce peuple par la Providence.

Voyons les conditions de ce travail, et ce qu'implique cette mission.

L'unité de l'empire russe, née du même principe, dessinée d'après le même plan que l'unité de l'empire romain, n'aura atteint le dernier terme de ses développements qu'après qu'elle se sera assimilé tout l'ordre temporel et spirituel de ce monde.

De là il suit que la Russie, comme l'ancienne Rome, peut interrompre son œuvre, de temps à autre, et accorder des trêves, mais qu'elle ne peut se reposer elle-même, ni laisser reposer définitivement le monde qu'après qu'elle aura effacé successivement toutes les nationalités, après surtout qu'elle aura brisé le Catholicisme. On assure que le souverain qui occupe, à l'heure qu'il est, le trône de Saint-Pétersbourg, ne dissimule pas que le double but de sa politique et toute la pensée de son règne, c'est la domination de la race slave et le triomphe de l'orthodoxie. Il ne le dirait pas, nous le saurions. Il n'aurait pas, comme homme, cette double aspiration, il l'aurait comme empereur. Et c'est ici que pour être juste envers les chefs des peuples, pour ne pas exagérer la part qui leur revient dans les iniquités dont la trame paraît se dérouler toute sous leurs mains, il convient de reconnaître que, de toutes les conditions où l'homme peut être placé ici-bas, celle qui laisse le moins à sa liberté, c'est l'exercice de la souveraine puissance. Rien de plus dépendant que le pouvoir, et surtout le pouvoir absolu. Une nation s'impose dans la proportion où elle se donne. Lorsque le despotisme a absorbé dans un homme toute l'existence religieuse et politique d'une société, alors, comme autrefois à Rome, comme aujourd'hui en Russie,

il n'y a plus de peuple, il n'y a qu'un empereur; mais cet empereur trouve en lui quelque chose de plus absolu que lui, par quoi son âme est maîtrisée, c'est l'âme même de son empire; les destinées de tout un peuple qu'il porte dans ses mains sont un lien qui les enchaîne; les intérêts, l'avenir de la nation qui ne vit, qui ne se meut que par lui, trace devant lui une ligne inflexible qu'il suit en esclave; la fatalité d'un homme à qui des millions d'hommes ont tout donné, même leur conscience, est de ne posséder rien librement, même sa conscience. L'Eglise grandissait depuis deux siècles sous le fer des persécuteurs. Tertullien retraçait les progrès miraculeux de l'Evangile qui s'étendant par tout le monde, attirant peu à peu à lui toutes les classes de la société, ne laisserait plus bientôt au paganisme que ses temples et ses théâtres; il ajoutait : « Et, depuis longtemps, les césars eux-mêmes seraient chrétiens, » si les césars pouvaient l'être. » Tout est possible à Dieu : le principe païen de l'empire romain a fini par être vaincu par l'Eglise, dans l'âme même des césars. Aussi, N. T.-C. F., unissons nos prières aux ardentes prières que l'Eglise fait, de tous les points du monde, monter vers Dieu pour lui demander la conversion de son plus implacable ennemi. Mais ne nous abusons pas : la conversion de l'empereur de Russie, c'est un de ces prodiges qui ne dépassent pas, sans doute, la puissance de Dieu, mais qui sont comme une exception dans l'économie de ses desseins. Est-ce le moyen que la Providence tient en réserve pour faire rentrer l'Orient dans l'unité? on peut en douter. Qu'arriverait-il d'ailleurs? Ce miracle, à moins que Dieu ne le fît suivre immédiatement d'un autre miracle, que produirait-il plus probablement? le retour d'une nation schismatique ou la chute d'un empereur?

Quoi qu'il en soit, si, du point de vue où nous venons de nous placer, on envisage la Russie et l'ancienne Rome, le génie si semblable de ces deux empires apparaît clairement; leur rôle dans l'histoire se dessine; on distingue les accidents de leur existence de ce qui en forme comme l'essence : beaucoup d'illusions s'évanouissent.

Ainsi, N. T.-C. F., on a voulu peut-être vous rassurer quelquefois contre les dangers dont l'influence croissante de la Russie menace l'Eglise et le monde, en vous signalant dans l'organisation de l'empire russe et dans le caractère personnel de l'empereur des côtés qui paraissaient admirables.

L'avenir, un avenir prochain, nous l'espérons, montrera ce que vaut la constitution de l'empire russe et ce qu'elle aura pu durer. Quant au czar, que peut-on demander à la charité d'un catholique, que de se taire et d'abandonner cet homme au jugement de Dieu et de l'histoire?

Mais est-ce donc que l'organisation du monde romain ne fut pas le chef-d'œuvre de la puissance et du génie de l'homme? Est-ce que l'histoire de Rome n'est pas une scène merveilleuse où nous voyons apparaître et passer devant nous les plus grandes âmes, les plus nobles caractères? Est-ce que nous ne sommes pas condamnés à admirer des qualités brillantes, et même des vertus, dans quelques-uns des princes persécuteurs qui s'enivrèrent du sang des chrétiens?

Mais, quelles que soient les mains par lesquelles Rome est guidée tour à tour sur la route de ses destinées, voyez, lorsque le moment est venu de faire un pas en avant, si elle ne pousse pas devant elle, si elle ne brise pas les bornes les plus sacrées? si elle ne dénoue pas par la ruse ou si elle ne tranche pas par le glaive les engagements les plus inviolables? Montrera-t-elle quelque souci des droits de l'humanité, quelque pitié pour les vaincus? Et lorsqu'une résistance de trois siècles aura excité progressivement en elle tous les farouches instincts de la puissance, ne la verra-t-on pas s'emporter contre l'invincible patience de l'Eglise à des excès dont rougiraient les sauvages eux-mêmes?

Rome explique la Russie. La Russie a, comme Rome, devant les yeux, un but qu'elle croit lui avoir été marqué par Dieu même. Ne lui opposez ni la morale, ni l'équité, ni les droits les plus inviolables. N'essayez pas de l'enchaîner par sa parole : n'attendez rien de la modération des maîtres qui la tiennent sous leur main. La Russie voudrait s'arrêter, elle ne le pourrait pas. Elle est emportée, elle entraîne ses maîtres dans le mouvement irrésistible de sa destinée.

Pour peu que vous ayez observé la Russie dans le passé et dans le présent, vous reconnaîtrez que nous n'exposons pas ici de vaines analogies.

Les commencements de la Russie ont été obscurs comme les commencements de Rome. On entrevoit à peine, pendant plusieurs siècles, à l'extrémité du globe, cette nation moscovite, à moitié sauvage, qui, cependant, se constitue lentement, qui se condense, s'il est permis de parler ainsi, dans sa formidable unité. Un grand homme donne l'impulsion à ses destinées : il lui révèle, dans son testament, le secret de son avenir : il lui montre Constantinople comme le campement définitif, le centre d'où sa domination rayonnera sur l'Europe et sur le monde.

A partir de Pierre le Grand, la Russie est à l'œuvre. Comme Rome, elle bâtit, pierre à pierre, l'édifice de sa puissance, et elle en élargit, de jour en jour, l'enceinte, avec une constance et avec un art prodigieux : indifférente, du reste, comme Rome, sur les moyens par où elle avance

dans son travail ; tout lui sert : la guerre, la paix, les alliances, les trahisons, la violence, le mensonge.

6. *L'empereur de Russie menace l'existence des principes même du Christianisme.*

Cependant un jour vient où, parmi les éléments assemblés sous sa main, il s'en trouve qui lui résistent. La Russie n'a pu s'étendre du côté de l'Occident, prendre position de manière à pouvoir, lorsque le moment sera venu, atteindre, avec son épée, le cœur même de l'Europe, sans enclaver dans son empire des pays catholiques, un royaume surtout qui avait été considéré, pendant une longue suite de siècles, comme le poste avancé de la civilisation. L'Europe a sanctionné les envahissements de la Russie. La diplomatie, après avoir pesé les peuples dans sa balance, a reconnu que, pour rétablir l'équilibre européen, il était nécessaire de donner, en appoint, à l'hérésie et au schisme, des tronçons du monde catholique. Cependant, en effaçant de la carte politique de l'Europe des nations qui avaient jeté un si grand lustre sur son passé, la diplomatie n'avait pas oublié tout à fait que ces nations avaient leur place dans l'Eglise : elle avait compris qu'elle ne pouvait pas disposer de leur existence religieuse comme de leur existence temporelle. Les droits de l'Eglise avaient été formellement réservés ; la liberté de conscience, l'indépendance religieuse des populations catholiques agrégées aux empires schismatiques ou protestants, avaient été garanties par les stipulations les plus solennelles.

Nous n'avons pas à rechercher ce qui s'est passé ailleurs. Mais qu'est-il arrivé nécessairement en Russie? Evidemment, la Russie avait promis, elle avait juré plus qu'elle ne pouvait tenir. Laisser en dehors de l'unité religieuse des fragments considérables d'un empire dont la base est l'unité religieuse, est-ce chose possible ? Ce côté ruineux compromettrait la solidité de tout l'édifice. N'exigez pas d'un peuple qu'il ne soit pas lui-même. La Russie, comme l'ancienne Rome, c'est la concentration dans les mêmes mains des deux éléments de la société humaine : la souveraineté du czar, comme celle des empereurs romains, n'atteint pas seulement les corps, mais les âmes. Ces catholiques dont l'existence extérieure ne résiste à aucun des ukases du czar, qui lui paient religieusement l'impôt, qui sont prêts à mourir pour lui, mais qui, dans le for intérieur, ne reconnaissent pas sa double autorité, ne sont ses sujets qu'à moitié : il faut qu'ils le deviennent entièrement ; les traités ont eu beau sceller leur conscience ; le czar représente, dans

l'ordre spirituel comme dans l'ordre temporel, Dieu, à qui l'homme n'a jamais le droit de fermer sa conscience. Le czar rentrera donc dans ce domaine, qui relève de lui essentiellement et qui n'a pu être aliéné; il s'en saisira ou par la persuasion, ou par la force, ou par la ruse, peu lui importe. Il faut que tous les retranchements du catholicisme soient démolis : un empire dont l'orthodoxie est la loi suprême et le lien vital ne peut souffrir des dissidences qui seraient un principe de révolution et de mort.

On voit comment, le jour où l'empire russe a rencontré le Catholicisme, il a nécessairement reconnu en lui un ennemi irréconciliable qu'il devait combattre à outrance, comme fit autrefois l'empire romain.

Rien n'étonne dans l'histoire de la longue lutte du monde romain contre l'Eglise, lorsqu'on connaît l'ancienne Rome.

De même, lorsqu'on connaît la Russie, on explique sans peine le système de persécution qu'elle poursuit contre le Catholicisme avec une implacable persévérance : persécution à la fois brutale et raffinée, qui emprunte à la science administrative ses artifices, au caractère tartare ses violences, qui frappe comme Dioclétien, qui ment comme Julien.

A quoi devait aboutir, cependant, et qu'a produit jusqu'à ce jour cette guerre atroce, odieuse? Il y a eu de tristes défections, on a vu quelques lamentables apostasies; tout ce que l'astuce pouvait surprendre, tout ce qui était à vendre à prix d'argent, tout ce que la force a pu briser, tout ce qui a été vaincu par la peur a été détaché de l'Eglise, et est allé extérieurement au schisme. Mais, après avoir consommé ces conquêtes partielles, et plus apparentes que réelles, le czar a dû comprendre combien il était loin encore d'un triomphe définitif. En regardant, de tous côtés, au loin, du haut de son trône, il a vu, dans toutes les parties de son vaste empire, au milieu des multitudes inclinées, le front dans la poussière, devant son double sceptre, des millions de catholiques debout. Il a vu surtout, avec colère, un peuple héroïque dont l'antique foi est demeurée ferme, indestructible, après la chute de toutes ses institutions, et parmi les ruines de tout son passé.

D'où vient donc que la persécution la plus violente, la plus savante, peut sans doute emporter quelques lambeaux d'une nation catholique, en frappant de mort ce qui était mourant, mais ne saurait atteindre le principe intime de sa vie? D'où vient, dans l'âme du vrai catholique, cette simplicité qui ne se laisse corrompre par aucune séduction, cette constance qu'aucun coup ne peut abattre? Quelle puis-

sance communique à l'Eglise l'énergie qui, dans tous les siècles, sur tous les points du globe, la rend invincible aux puissances de ce monde?

7. *La haine contre l'Eglise de Rome est le mobile réel de tout ce que fait l'empereur de Russie.*

Le czar ne l'ignore pas. Il sait que toute la force de l'Eglise est dans le centre souverain où se relie, depuis l'origine, son indissoluble unité. Le monde catholique est appuyé sur Rome : c'est dans Rome qu'il faut le saper : ce n'est que lorsque cette pierre angulaire aura été brisée que l'on verra tout l'édifice crouler et s'en aller en poussière.

La haine de Rome, voilà donc le sentiment où aboutissent nécessairement et dans lequel se concentrent les deux instincts qui sont la vie, l'âme de la Russie : l'ambition politique et le prosélytisme religieux; la ruine du Saint-Siége, c'est la pensée fixe dans laquelle se rencontrent et se résument les deux pensées, qui sont toute la politique du czar : la domination de la race slave et le triomphe de l'orthodoxie.

Si le temps nous permettait de suivre cette politique pas à pas, sur les grandes routes où elle a marché quelquefois, et dans les souterrains où elle a été rencontrée, il serait facile de montrer que c'est ici le principe d'unité qui concilie toutes les contradictions apparentes; qui explique, sans les justifier, des pages tristes, honteuses; qui donne, particulièrement, la raison des entreprises récentes qui ont étonné le monde et l'ont forcé de s'armer pour défendre son avenir.

Mais à quoi bon cette étude? Le czar a-t-il, dans cette circonstance, dissimulé sa pensée? Ne l'avez-vous pas entendu, lorsqu'il a appelé la nation moscovite aux armes, lui expliquer le sens divin du cri de guerre qu'il lui jetait, l'avertir que c'était pour l'orthodoxie qu'il s'agissait de vaincre ou de mourir? Tout cela a été sérieux, et plus sincère que, peut-être, vous ne l'avez pensé. La nation moscovite a tressailli à la parole du czar, parce qu'elle y a trouvé son génie et ses instincts.

Le Catholicisme ne doit pas se montrer moins clairvoyant que le schisme. La Russie et le czar vous disent qu'ils vont à la guerre sainte. Croyez-le; non, si vous voulez, parce qu'ils le disent, mais parce que tout vous dit qu'ils ne vont pas à autre chose. Le monde est profondément miné par le travail souterrain des sectes anarchiques : l'empereur de Russie le sait, et il marche vers l'Orient, il ébranle le

monde au risque de précipiter une ruine universelle. Comment expliquer ce crime, cette folie? le voici. L'empereur de Russie a vu les périls, les embarras de tous les gouvernements de l'Europe et il se les est exagérés; il a pensé qu'il n'était pas menacé aussi immédiatement, et que d'ailleurs son empire était plus protégé par la forte unité de sa constitution; en ceci encore il s'est trompé, nous le croyons. Mais, quoi qu'il en soit, la situation que la révolution a faite au monde lui a paru une occasion favorable de faire un pas décisif vers le but fixe marqué à sa politique et à l'avenir de la Russie. Les grandes nations de l'Europe, trop occupées chez elles, ne lui barreraient pas le chemin. D'ailleurs, il espérait entraîner à sa suite l'une d'elles, dans les routes ténébreuses par où il voulait, d'abord, arriver. Lorsqu'au lieu d'un complice, il n'a rencontré qu'un noble et loyal adversaire; lorsqu'il a été démasqué, qu'il a fallu sortir de dessous terre et reculer ou combattre au grand jour, il a accepté le combat. On ne recule pas sur la route que trace une inflexible destinée. Qu'importe après tout l'ébranlement du monde? Constantinople est la route de Rome, et il faut arriver à Rome, fut-ce à travers les débris du monde civilisé. Alaric, cet autre barbare, venu du nord, disait, lui aussi, qu'il se sentait poussé, par un invincible instinct, à détruire Rome. Et il allait à Rome sans s'occuper de ce qui tremblait sous ses pas, de ce qui s'écroulait autour de lui. Le pli de la voile l'avertissait que le vent soufflait vers l'Italie : il ordonnait de lever l'ancre, sans regarder même les orages que le pilote lui signalait à l'horizon.

Mais Alaric, Attila même, ce fléau de Dieu, ne doivent pas être confondus avec le czar. Ils avaient une autre mission; ils étaient les envoyés de la miséricorde autant que de la juste colère du ciel. Ils ne venaient détruire un monde que pour déblayer le sol et fournir les éléments d'un monde nouveau. Lorsque l'œuvre de destruction qu'ils devaient accomplir est consommée, il se trouve que leur épée intelligente n'a frappé que ce qui était condamné à mourir; elle a épargné tout ce qui était marqué d'un signe de salut : Rome païenne a disparu; Rome chrétienne vous apparaît seule; les peuples barbares sont rangés autour d'elle, ils ont fixé leurs tentes, ils ont demandé à laver dans le baptême le sang dont ils étaient couverts. L'Evangile à la main, Rome les initie à la vie sociale, elle leur explique toutes les conditions divines de l'ordre et de la liberté.

8. *Quel serait l'avenir du monde si le czar était victorieux.*

La nouvelle invasion dont le Nord nous menace aboutirait fatalement à un résultat tout opposé. Ce ne serait pas la renaissance, ce

serait la mort de la civilisation. Représentez-vous le czar, maître de Rome, posant son épée sur le cœur même du monde catholique : plus de vie, plus de liberté ; la conscience humaine est frappée dans l'autorité qui protégeait son indépendance et sauvegardait tous ses droits. L'humanité rentre dans le cercle de fer où elle avait été enfermée par le paganisme et qui fut brisé par l'Eglise.

Mais le principe païen, vaincu dans les empereurs romains, ne triomphera pas, après dix-huit siècles, dans l'empereur de Russie.

L'empereur de Russie est, sans aucun doute, une des plus formidables puissances qui aient apparu dans le monde;

Moins formidable cependant que celle des empereurs romains.

Le czar a enclavé, déjà, dans son empire presque le tiers du globe;

L'empire des césars embrassait tout l'univers connu.

Le pape dont la douce et céleste figure nous apparaît, en ce moment, et se pose, devant nos yeux, en face de la figure du czar, est, sans contredit, humainement, une des plus faibles puissances du monde;

Pas plus faible, cependant, que saint Pierre et ses premiers successeurs. Après tout, les catacombes n'étaient pas une résidence plus forte, ni mieux défendue que le Vatican.

Les papes ont vaincu les césars.

Le czar ne vaincra pas le pape.

Il y a dans cette chaire qu'un pêcheur de Galilée vint poser, il y a dix-huit cents ans, au centre du monde romain, en face du Capitole, quelque chose de plus que ce que les hommes peuvent mettre dans eurs établissements. Malheur aux puissances à qui le miracle de cette puissance est voilé. Attila baissa son épée devant elle : toutes les épées qui se sont essayées contre elle ont été brisées : le czar y brisera la sienne. Il y a dans Rome chrétienne la réalité de toutes les fables dont Rome païenne berça son fol orgueil; il y a le roc immobile autour duquel s'accompliront, jusqu'à la fin des temps, toutes les évolutions de l'humanité : *Capitoli immobile saxum.* « Tu es pierre, a dit Jésus-» Christ, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer » ne prévaudront point contre elle. » Les destinées de l'empire romain s'évanouirent, les destinées de l'empire russe s'en iront en fumée devant cette promesse de Dieu.

Et c'est pourquoi, N. T.-C. F., nous n'avons pas, certes, la prétention de prédire les chances et les phases accidentelles de la lutte dans laquelle le monde est engagé. Ce côté humain ne nous regarde pas. Mais, lorsque nous considérons les événements qui se préparent par leur côté divin, il nous est impossible de nous laisser troubler par aucune

crainte, aucune défiance. Dieu n'a pas déroulé devant nous le livre de sa justice. Mais nous savons qu'il y a dans ce livre une page où est écrite la conversion ou la ruine de tous les ennemis de l'Eglise et de tous ses persécuteurs. Donc, encore une fois, prions pour la conversion de la Russie. Mais si la Russie n'est pas saisie et ne se laisse pas arrêter par les mains de la miséricorde infinie ; si elle poursuit ses plans sacriléges à travers les atroces violences, les abominables trahisons que le vicaire de Jésus-Christ s'est vu déjà forcé de dénoncer à Dieu et aux hommes, du haut de la chaire apostolique, avec une indignation qui est montée jusques au cœur de Dieu, qui est descendue profondément et qui se réveille à l'heure qu'il est dans le cœur de tous les catholiques ; si la Russie enfin s'obstine dans la route où semble la pousser la fatalité : si rapide que soit sa marche, la justice divine la devancera ; elle frappera sur elle un de ces coups qui épouvantent et qui instruisent le monde.

En quel lieu? à quelle heure? C'est le secret de Dieu. Mais ne vous semble-t-il pas que tout annonce l'exécution prochaine d'un grand dessein d'en haut? Voyez tout ce qui s'émeut, tout ce qui s'ébranle, tout ce qui se rallie sous la main de Dieu!

9. *La France et l'Angleterre réunies pour la liberté du monde.*

La France d'abord : la France, l'instrument privilégié, depuis bientôt quinze cents ans, des desseins de la Providence, la France dont l'épée écrit, dans le passé, toutes les pages les plus mémorables de l'histoire de Dieu dans ce monde : *Gesta Dei per Francos.* A la tête de la France, un prince qui, en défendant Rome contre l'anarchie, s'est rendu digne de la protéger contre le despotisme ; un prince qui comprend admirablement l'ordre de ce monde, qui respecte les lignes divines par lesquelles la main même de Jésus-Christ a séparé les choses de la terre et les choses du ciel ; un prince qui envisage la guerre avec la foi d'un chrétien. Il a rappelé dans nos camps la religion qui en était bannie. Il a voulu que le prêtre pût montrer le ciel au soldat mourant et mêler dans son âme les pensées de l'immortalité aux consolations de la gloire. La flotte a reçu de ses mains l'image de Marie, si chère aux matelots. Au plus fort des orages et des combats, en face d'une double mort, nos marins verront les doux rayons de cette étoile de la mer arriver jusqu'à eux, et leur cœur sera raffermi.

A côté de la France, l'Angleterre : et c'est ici un signe du ciel ; car cela ne s'était pas vu depuis l'époque où la voix du Vicaire de J.-C.

étouffant, dans l'Europe, le bruit de toutes les dissensions, l'arracha de ses fondements et la précipita, en armes, contre l'Asie. Un jour, alors, les bannières de la France et de l'Angleterre se déployèrent et mêlèrent leurs plis dans les plaines et sur la pente des coteaux de Vézelay, dont les échos étaient pleins encore de la voix et de l'éloquence de saint Bernard. Philippe Auguste et Richard Cœur-de-Lion partaient, marchant de front, à la tête de deux cent mille croisés qu'ils menaient à la délivrance des Lieux Saints. C'est des Lieux Saints qu'est parti aussi le mouvement qui rapproche aujourd'hui l'Angleterre et la France. La gloire va renouer une fraternité que des intérêts opposés avaient depuis si longtemps brisée. Ne se sera-t-on rencontré un jour que pour se séparer de nouveau ? Après avoir mêlé son sang et son âme dans les mêmes combats, après avoir eu tant à admirer, à aimer de part et d'autre, voudra-t-on redevenir ennemi ? Les peuples ne s'unissent d'une manière intime, durable que dans l'unité religieuse. Comment résoudre cette condition d'une alliance définitive entre la France et l'Angleterre ? Que le peuple anglais y regarde avec le bon sens qui le distingue. Irons-nous à lui? Il ne peut pas nous donner l'unité qu'il ne possède pas. Qu'a-t-il à nous offrir? le schisme de Henri VIII, un terrain miné par mille dissidences et qui est près de s'effondrer sous ses pas. Hors de là, des divisions infinies. Nous ne demanderons pas à l'Angleterre de venir à nous : une aussi grande nation n'a d'impulsion à recevoir que d'elle-même. Mais cette guerre pour laquelle la Providence a convoqué l'Angleterre et la France ne va-t-elle pas leur faire rencontrer quelque chose de commun où elles peuvent s'unir sans céder rien l'une à l'autre? Lorsque l'Angleterre ensevelira ses guerriers tombés, en Orient, à côté de nos guerriers, qu'elle creuse la terre profondément, et elle trouvera mêlés ensemble les ossements des Anglais et des Français morts aussi, il y a six cents ans, dans les mêmes combats. Elle verra lui réapparaître les plus beaux noms de son histoire. Qu'elle interroge ces héroïques ancêtres. Elle va continuer leur gloire, qu'elle leur redemande, qu'elle ressaisisse l'héritage de leur foi. L'Angleterre n'aura fait que revenir à elle-même, et elle sera venue à nous. L'alliance religieuse de l'Angleterre et de la France, qui assurerait l'avenir du monde, aura été scellée sur la tombe des croisés.

O mon Dieu ! écoutez, dans ce jour, avec une miséricorde toute particulière la prière que nous faisons monter vers vous depuis si longtemps, et qu'il semble que vous avez commencé à exaucer. Avant de causer tant de douleurs à l'Eglise, l'Angleterre fut le pays du

monde qui lui donna le plus de consolations. C'était l'île des Saints. Si profond qu'ait été chez elle le travail du schisme et de l'hérésie, toutes les bases que le catholicisme avait posées n'ont pas été arrachées. Qu'elle y regarde, et elle reconnaîtra que c'est du catholicisme que sont nées toutes les institutions dont elle est justement fière : ce n'est pas l'erreur qui a fait ce peuple si grand. L'erreur n'a fait que creuser des abîmes où il s'engloutirait tôt ou tard si la foi, si la charité catholique ne les comblent pas. Ouvrez les yeux de ce peuple, ô mon Dieu : voici le moment de hâter, en y mettant votre main, et d'étendre à toute l'Angleterre le mouvement merveilleux qui ramène à l'unité tout ce qu'elle possède d'intelligences plus élevées, de plus nobles cœurs. Faites que les nuages dont le schisme a comme enveloppé cette illustre nation se dissipent aux rayons que va lui renvoyer la gloire de son passé catholique, et que la guerre achève en Orient ce que la science a commencé à Oxford. Le jour où l'Angleterre, rentrée dans l'unité, porterait de concert avec la France la foi et la vie divine de l'Eglise à l'Inde, à la Chine, à tant de sociétés qui se meurent, ce jour serait le commencement de l'ère que vous avez annoncée dans votre Evangile, où il n'y aura sur la terre qu'un seul bercail et un seul pasteur.

Quant à la France, ô mon Dieu, elle est sous votre main, toujours prête à se lever lorsque vous l'appelez; toutes les fois que vous lui demandez d'aller au combat pour l'Eglise et pour vous, vous retrouverez en elle la France de Philippe Auguste et de saint Louis. Tenez-lui compte de n'avoir pas laissé altérer et se corrompre ce côté divin de sa destinée ; pour vous elle affrontera d'un cœur toujours également serein les périls de la guèrre : conjurez d'autres périls qui la menacent. En échange du sang qu'elle vous donne comme au temps des croisades, rendez-lui la foi des croisés.

Suivent les dispositions pour les prières à faire.

ANTOINE DE SALINIS, évêque d'Amiens.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL
DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXX [1].

Des origines de l'Inquisition (suite).

Ce qu'on entend communément par l'*Inquisition*, ce sont des tribunaux extraordinaires, composés de commissaires délégués par le Pape et reconnus par le pouvoir civil qui peut leur adjoindre aussi ses représentants. La juridiction de ces tribunaux juxtà-posés à la juridiction de l'*ordinaire*, c'est-à-dire de l'évêque du lieu, supposant, il est vrai, son concours, mais s'en passant dès qu'il est lui-même suspect d'hérésie ou de dépravation de mœurs, cette juridiction qui domine ainsi toute la vieille organisation de la justice ecclésiastique, et qui tend à s'y substituer, est, dans les termes où nous venons de la définir, une *nouveauté*, il faut bien l'avouer franchement, dans l'histoire de l'Église; et cette nouveauté ne date que du 13e siècle.

Mais ne nous laissons pas effrayer par ce mot appliqué à des formes extérieures, à des institutions gouvernementales; la religion a une face immuable, c'est celle qui regarde le ciel; elle a une autre face essentiellement mobile, c'est celle qui regarde la terre. L'une est le dogme et l'autre la discipline.

Des besoins nouveaux qui se sont manifestés dans la grande société chrétienne ont pu y rendre nécessaires des lois nouvelles : des maux extraordinaires y ont légitimé des remèdes extraordinaires.

Aux 11e, 12e et 13e siècles, le mal extraordinaire, ce fut l'*hérésie des Albigeois :* le remède que la Papauté y apporta tardivement, et après de longs ravages de ce fléau, ce fut l'*Inquisition*.

[1] Voir le chapitre 29 au n° précédent, ci-dessus, p. 293.

§ I. — **De la naissance de l'hérésie des Albigeois dans le midi de la France. — Troubles qu'elle apporte dans la société de cette époque : comment elle est combattue par l'Eglise ; le pape Alexandre III et le troisième concile de Latran ; l'assemblée de Vérone et le pape Lucius III.**

Il faut remarquer qu'au moment où le *Manichéisme* jetait les premières semences de sa doctrine dans les provinces méridionales de la France, on sortait à peine de ce régime plus *pénitentiel* que pénal, qui avait été une suite de la prépondérance prise par l'épiscopat dans les jugements criminels. Pour empêcher la propagation, ou, si l'on veut, la résurrection de ce paganisme nouveau, il aurait fallu une police plus vigilante et une répression bien autrement sévère que celles qui avaient suffi à prévenir ou à étouffer les hérésies et les révoltes spirituelles des siècles précédents. En France, même aujourd'hui que nous sommes censés jouir à un très-haut degré de la liberté des cultes, ni notre police, ni nos tribunaux ne laisseraient s'établir une religion qui prêcherait directement ou indirectement l'abolition du mariage et de la famille. La jurisprudence de la cour de cassation est formelle sur ce point [1] ; et, en fait, nous avons vu en plein 19e siècle la justice de notre pays dissoudre les réunions de *Piétistes*, fermer l'Église française de *Châtel*, condamner *Michel Vintras*, comme un jongleur, et flétrir comme un escroc le prétendu messie *Digonnet* [2].

Les gouvernements temporels ne possédaient malheureusement pas aux 11e et 12e siècles la forte organisation qu'ils ont acquise aujourd'hui, et l'Église romaine n'avait fondé à cette époque aucune institution qui pût leur venir en aide pour défendre l'ordre social.

Cette Église, que l'on peint comme si intolérante, n'avait, pendant longtemps, nullement réclamé l'appui de la force contre l'hérésie ou la religion manichéenne. Pierre de Bruys et son dis-

[1] Voir l'*arrêt* de la cour de cassation du 3 août 1826 sur les Piétistes de l'Alsace; *arrêt* de la cour de Paris du 3 décembre 1836, contre le prétendu directeur de l'Église franç.; rejet de la cour de cassation du 22 avril 1843. Autres *arrêts* de rejet, du 7 janvier 1848. Voir enfin les excellentes réflexions de M. Morin sur cette matière, *Répertoire de droit criminel*, t. 1er, p. 215.

[2] Je sais très-bien que le principe de la liberté *illimitée* des cultes existe aux Etats-Unis. Mais doit-on bénir un principe auquel ont été dues la multiplication de tant de sectes extravagantes et l'extension d'une religion aussi immorale et aussi dégoûtante que celle des Mormons?.....



ciple Henri avaient pu prêcher librement dans presque toute la France, pendant plus de trente ans les doctrines empoisonnées de cette religion [1]. Enfin Eugène III apprend les progrès qu'elle fait dans le Languedoc et en particulier dans l'Albigeois : il lance en 1148, un anathème contre tous les adhérents des hérétiques, contre ceux qui les recèlent et qui leur donnent asile. Il envoie ensuite dans les pays infectés par le prosélytisme de l'erreur, une mission dont le chef est le cardinal Albéric, et le principal orateur, le grand saint Bernard. Là, où tous ses collègues échouaient, saint Bernard, malgré son grand âge, obtenait des fruits abondants. La séve de la grâce avait conservé en lui la vie et la jeunesse de l'éloquence.

Mais les effets de cette mission sont peu durables. En 1162, c'est-à-dire treize ou quatorze ans après la mort de saint Bernard, le Manichéisme fait de tels progrès, que le pape Alexandre III croit devoir se transporter à Toulouse et à Montpellier; il y réunit en concile un grand nombre d'évêques du pays, demande aux princes et aux seigneurs temporels l'appui de leur autorité, et declare excommuniés *ipso facto* ceux qui refuseront à l'Eglise le concours de leur pouvoir [2]. Dans un autre concile plus solennel encore [3] tenu l'année suivante à Tours, il confirme ces décrets et ordonne qu'on fasse une recherche exacte des lieux où les hérétiques tiennent leurs assemblées, et qu'on les empêche de s'y attrouper.

Le Pape et les conciles ne demandaient donc pas autre chose que l'interdiction des attroupements soi-disant religieux des Manichéens. Notre magistrature ne prohiberait-elle pas aussi les rassemblements nocturnes des Mormons ou des disciples de Vintras, s'ils parvenaient à séduire et à fanatiser les populations de nos campagnes ?

Grâce à ce défaut presque complet de police sociale, voici ce qui se passa en 1167 à Saint-Félix de Caraman, près de Toulouse.

[1] C'est vers 1110 que commencèrent les prédications de ces hérétiques; Pierre de Bruys, qui avait abattu les croix, détruit les autels, saccagé les églises, fut victime d'une réaction populaire en 1145. Le peuple de Saint-Gilles se soulevant contre lui, le fit périr dans les flammes. (*Histoire ecclésiastique*, Fleury, liv. LXIX, n° 24.) Henri fut mis en prison par l'évêque de Toulouse en 1147 ou 1148, et il y mourut peu de temps après.

[2] Labbe, *Concil.*, tom. x, p. 1410.

[3] Il y avait 17 cardinaux, 124 évêques, 414 abbés et un grand nombre d'autres ecclésiastiques réguliers ou séculiers. Labbe, *ibid.*, p. 1419.



il se tint dans ce lieu une réunion nombreuse des principaux chefs de la secte manichéenne, venus de divers pays de l'Europe et peut-être même de l'Asie; elle fut présidée par un prétendu pontife suprême nommé *Niquinta*, qui résidait ordinairement en Bulgarie. Ce pontife sacra trois nouveaux évêques, et divisa tout le territoire du midi de la France en diocèses manichéens. Il décida qu'il y aurait deux grandes métropoles pour la religion nouvelle, destinée à se substituer à l'ancienne. Ce seraient Toulouse et Carcassonne [1].

Désormais la guerre était déclarée : l'hérésie dressait autel contre autel.

Plus hardi dans son langage, le Manichéisme, à dater de ce moment, déchire tous les voiles dont il se couvrait; il prêche ouvertement son vieux dualisme oriental et le culte du mauvais esprit. Ses progrès sont rapides et effrayants : il menace de détrôner partout le culte chrétien.

C'est alors que Raymond V, comte de Toulouse, jette le cri d'alarme, et écrit au chapitre général de Cîteaux la lettre suivante, qui peint avec de vives et fidèles couleurs la situation religieuse du Languedoc à cette époque.

« Cette hérésie, dit-il, a gagné jusqu'aux prêtres. Nos an- » ciennes églises, si vénérables, sont désertes et tombent en » ruines. On refuse le baptême; l'eucharistie est en abomina- » tion, la pénitence méprisée; on rejette la création de l'homme, » la résurrection de la chair et tous les sacrements, et ce qui » n'est pas permis de dire, on introduit deux Principes. Personne » ne songe à s'opposer à ces méchants. Pour moi, je suis prêt à » employer contre eux le glaive que Dieu m'a mis en main. » Mais je reconnais que mes forces ne sont pas suffisantes, parce » que plusieurs nobles de mes états sont infectés de cette er- » reur, et entraînent une très-grande multitude. J'ai donc re- » cours à vous, et vous demande votre conseil, votre secours et » vos prières; car sachez bien que l'hérésie s'est fortifiée à tel » point, qu'elle ne peut plus être extirpée que par la main et le » bras puissant de Dieu. Le glaive spirituel ne suffit plus, nous

[1] D. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, livre XIX, chap. 4, tom. III, p. 4, et la note 1, n° 4, p. 537 du même volume. L'erreur de date d'un jour faite dans la transcription des actes de ce concile ne nous parait pas être une raison pour douter de leur authenticité. Il y a, dans l'intitulé de cette transcription, le lundi 14 août 1167, au lieu de *dimanche* 14 *août*. De si légères erreurs se sont commises de tout temps.

» en avons l'expérience; il faut y joindre le glaive matériel. Je » désire donc qu'on engage le roi de France à venir de ce côté-» ci, bien persuadé que les graves désordres dont nous gémis-» sons ne tiendraient pas contre sa présence. Pour moi, je lui » ouvrirai mes villes et mes autres places; je lui indiquerai qui-» conque tient à l'hérésie, et, dussé-je y prodiguer mon sang, il » n'y aura point d'entreprise où je ne l'aide à écraser nos enne-» mis et tous ceux qui le sont de Jésus-Christ[1]. »

Déjà le roi de France et le roi d'Angleterre avaient eu l'intention de se transporter en personne dans le midi de la France pour s'y opposer, par les armes, aux progrès de la doctrine antisociale du Manichéisme. La lettre du comte de Toulouse ne pouvait que les confirmer dans ce projet, qu'ils auraient exécuté sur-le-champ si le pape Alexandre III n'avait demandé qu'on essayât encore la conversion des hérétiques, en appuyant les prédications apostoliques par des mesures de sévérité contre les Manichéens opiniâtres ou relaps.

En conséquence, ce Pape nomma douze missionnaires[2] qu'il chargea de parcourir le Midi pour y répandre leurs exhortations et leurs enseignements en faveur de l'orthodoxie, et auxquels il donna le pouvoir de procéder contre les Manichéens par la voie inquisitoriale, pénitentielle et canonique. A la tête de cette mission avait été placé, en qualité de légat du Saint-Père, le cardinal Pierre de Saint-Chrysogone. Parmi ses principaux auxiliaires se trouvaient Henri, abbé de Clairvaux, successeur de saint Bernard, deux prélats de France et deux prélats d'Angleterre, choisis probablement sur la désignation des souverains de ces deux royaumes.

Ces pouvoirs extraordinaires, dans l'ordre civil comme dans l'ordre spirituel, conférés à des ecclésiastiques étrangers aux diocèses qu'ils visitent, semblent pouvoir être considérés comme le premier germe de la fondation d'un tribunal d'Inquisition. Cependant les envoyés d'Alexandre III étaient plus apôtres encore que commissaires pontificaux et royaux[3]; nous verrons ce premier caractère s'effacer devant le second, quand l'Inquisition proprement dite deviendra une institution régulière et permanente.

[1] Fleury, liv. LXXIII, n° 12, t. XV, p. 445. — Pagi, ann. 1177, n° 17.
[2] En 1178.
[3] De plus, leur mission était essentiellement temporaire.

Le légat et ses auxiliaires, en arrivant à Toulouse, firent jurer à l'évêque de cette ville, aux consuls et à quelques clercs, de leur indiquer par écrit les principaux fauteurs de l'hérésie manichéenne. C'était de la procédure inquisitoriale. Parmi les chefs de l'hérésie, on leur dénonça Pierre Moran, qui possédait deux maisons, l'une à la ville et l'autre à la campagne, où l'on tenait des assemblées nocturnes, et d'où étaient parties des bandes qui avaient commis divers désordres dans les campagnes. Pierre Moran, mis en prison et menacé du dernier supplice, fit la confession de ses erreurs et de ses crimes. Il abjura l'hérésie entre les mains du légat; et il ne fut condamné qu'à une pénitence de quarante jours et à un pèlerinage de trois ans à Jérusalem.

Cette tentative de remettre en vigueur l'ancien système pénitentiel, qui aurait pu prévenir la nécessité de plus grandes rigueurs, resta malheureusement un fait isolé. Les prélats du Midi n'obéirent pas à l'impulsion rigoureuse qui leur venait du chef de l'Eglise. Si, après la dispersion de la commission pontificale, ils avaient ressaisi leur juridiction ordinaire, et l'avaient exercée avec ce zèle et cette vigilance dont on leur avait donné l'exemple; si, aux prédications incessantes, ils avaient joint un emploi modéré de leur justice canonique, avec l'appui des princes temporels, ils seraient peut-être parvenus à éteindre le Manichéisme, sans qu'on eût eu besoin de recourir à une croisade et de verser des flots de sang : malheureusement il n'en fut pas ainsi!

Et cependant la Papauté, avant d'autoriser l'emploi de la force et de la violence, avait encore usé des armes spirituelles et essayé l'influence morale de ces grandes et solennelles réunions de l'Eglise appelées conciles.

En 1179, Alexandre III avait réuni un concile général à Saint-Jean de Latran : ce concile rappelle les anciens principes de la Papauté relativement à la manière de combattre l'hérésie. « Quoique l'Eglise, dit saint Léon, se contentant de prononcer » des peines spirituelles par la bouche de ses ministres, ne fasse » point d'exécutions sanglantes, elle est pourtant aidée par les » lois des princes chrétiens, afin que la crainte des châtiments » corporels engage les coupables à recourir aux remèdes spirituels. »

Le même concile réclame ensuite nettement l'intervention des princes contre ce qu'on pourrait appeler la mauvaise queue du Manichéisme, c'est-à-dire, « contre les Brabançons, Aragonnais,

» Navarrois, Basques, Cotereaux et Triaverdins, qui ne respectent » ni les églises, ni les monastères, et n'épargnent ni veuves, ni » orphelins, ni âge, ni sexe, mais pillent et désolent tout comme » des païens. » Le concile met hors la loi de l'Eglise, par l'anathème, ces hommes qui se sont mis en dehors de toute loi sociale; il ordonne aux princes temporels de défendre contre eux les peuples chrétiens; il les autorise à confisquer les biens de ces hérétiques et à les réduire à l'état de servage [1].

Ces décrets ne furent que mollement exécutés. Cependant, vers 1181, les populations du Berri, poussées à bout par les excès de ces aventuriers de l'hérésie, qui promenaient partout le sacrilége et la dévastation, se liguèrent spontanément contre eux, et en tuèrent huit à dix mille près de Châteaudun.

Bientôt après, la Papauté comprit qu'il ne suffisait pas de combattre les désordres extérieurs qui naissaient, mais qu'il fallait couper la racine du mal en réprimant l'hérésie elle-même. C'est dans cette pensée que le pape Lucius III convoque en 1184, à Vérone, une assemblée nombreuse, composée non-seulement de cardinaux et d'évêques, mais de princes et de seigneurs, à la tête desquels se trouvait l'empereur d'Allemagne : l'empereur était alors, comme on le sait, la plus haute personnification du pouvoir temporel. On peut donc regarder ce concile ou cette assemblée de Vérone comme ayant resserré l'étroite alliance du successeur de saint Pierre et de l'*évêque du dehors*, et comme ayant fondé avec une solennité nouvelle l'action commune des deux pouvoirs pour le maintien de l'ordre religieux et social dans la chrétienté.

La société féodale, récemment constituée en Europe, avec ses barons, ses princes et son chef suprême, l'empereur, semblait aller à Vérone pour embrasser respectueusement l'Eglise, représentée par des évêques, des cardinaux, et par son chef, le souverain Pontife [2]. La tige nouvellement formée, et périssable comme

[1] Labbe, *Sacrosancta Concilia*, tom. x, p. 1523. « Ipsis autem (principibus) cunctisque fidelibus...... injungimus, ut tantis cladibus se viriliter opponant, et contra eos populum christianum tueantur. Confiscenturque eorum bona, et liberum sit principibus, hujus modi homines subjicere servituti. » Le servage, pour l'homme privé de tout bien, et mis au ban de l'Église et de l'État, était presque un adoucissement et une commutation de peine : avec un maître, le serf acquérait un protecteur et ne se trouvait plus sans lieu sur la terre. Du reste, ces peines n'étaient applicables qu'aux hérétiques agressifs et violents.

[2] Veronæ convenerant duo christianismi culmina. Vita Lucii III, *Concilia*, Paris, 1644.

tout ce qui est terrestre, venait s'entrelacer au tronc toujours vert et toujours vivant de l'arbre planté par Jésus-Christ.

Ce concile ou congrès dont on n'a pas conservé les actes, avait pour principal but de détruire le schisme dans l'Eglise, et de faire régner l'unité dans la chrétienté : mais on croit qu'il s'occupa aussi de donner une force et une solennité nouvelles [1] au décret du pape Lucius III, rendu en 1183 contre les hérétiques, et que même il y ajouta des dispositions importantes; cela semble résulter de ce passage même du décret tel qu'il nous est parvenu : « Après avoir pris conseil des évêques, et d'après *la suggestion de l'empereur et des princes de l'empire,* nous *ajoutons* » que chaque archevêque ou évêque visitera, une ou deux fois » l'année, soit par son archidiacre ou par d'autres personnes » honnêtes et capables, les lieux de son diocèse où le bruit » court qu'il y a des hérétiques, et il fera jurer trois ou quatre » hommes, ou plus, de bonne réputation, et même, s'il le juge à » propos, tout le voisinage; s'ils apprennent qu'il y ait là des hé- » rétiques ou des gens qui tiennent des conventicules secrets, » ou qui, dans les habitudes de leur vie, fassent bande à » part des autres fidèles, qu'ils les dénoncent à l'évêque ou à » l'archidiacre. L'évêque ou l'archidiacre appellera les accusés » en sa présence, et s'ils ne se purgent suivant la coutume du » pays, ou s'ils retombent dans leur ancienne défection, ils se- » ront punis par le jugement des évêques, que s'ils refusent de » jurer pour se purger canoniquement, ils seront punis des » peines portées contre les hérétiques [2]. »

Sans doute nous trouvons là l'adjonction de l'élément laïque dans l'instruction de la cause, mais non dans la constitution du tribunal chargé de juger l'hérésie : ce tribunal n'est même pas composé de commissaires extraordinaires délégués par le Saint-Siége, c'est le tribunal de l'évêque ou de l'archidiacre du lieu, et pour nous servir d'une expression toute moderne, les *accusés ne sont pas soustraits à leurs juges naturels.* Nous sommes donc encore bien loin de l'Inquisition proprement dite.

[1] *De episcopali concilio, et* SUGGESTIONE *culminis imperialis et principum ejus, adjecimus*, etc. Labbe, *Concilia*, t. x, p. 1738.

[2] S'ils étaient clercs ou religieux, les hérétiques devaient être dépouillés de tout ordre et abandonnés à la puissance séculière pour recevoir la punition convenable, à moins que le coupable ne fit abjuration. Le laïque devait aussi être puni par le juge séculier. Il parait que la punition ne consistait jusque-là que dans la dégradation, l'incapacité, la confiscation des biens, et, en certains cas, la servitude.

Le même décret exige ensuite que les comtes, les barons, les recteurs et consuls des villes et autres lieux, jurent d'exécuter les dispositions prises contre les hérétiques au nom de l'Eglise et de l'empire [1], et menace ces seigneurs et ces magistrats, s'ils y contreviennent, d'être excommuniés, dépouillés de leurs charges, et d'avoir leurs terres mises en interdit. « La cité qui » résistera aux décrets sur l'hérésie, ou qui étant avertie par » l'évêque, négligera de punir les contrevenants, sera privée du » commerce des autres villes, et perdra la dignité épiscopale, si » elle la possédait. En général, tous les fauteurs d'hérésie seront » notés d'infamie perpétuelle, et, comme tels, exclus de l'office » d'avocats, et frappés d'incapacité civile [2]. »

L'assemblée de Vérone, que l'on pourrait appeler les états généraux de l'Europe ecclésiastique, féodale et municipale, avait donné au pape Lucius III toute l'autorité nécessaire pour agir directement sur les seigneurs laïques et sur les villes elles-mêmes, dont plusieurs commençaient à se constituer en communes, en petites unités politiques et qui avaient leur place dans la confédération chrétienne et civile, dont la tiare et la couronne impériale occupaient le faîte. Une sorte d'excommunication civile était la suite de l'excommunication religieuse, encourue par les membres laïques de cette confédération, non-seulement pour adhésion à l'hérésie, mais pour négligence à la poursuivre; et les villes qui auraient violé sur ce point le décret pontifical auraient été frappées, elles aussi, d'une sorte d'interdit, qui les aurait mises au ban de la société tout entière.

Il est donc hors de doute que le décret du Pape Lucius III faisait faire un pas de plus à l'action mixte des deux puissances pour la répression des désordres sociaux : seulement il semble que ce décret n'atteignait encore que la manifestation extérieure de l'hérésie et non l'hérésie elle-même.

Cependant l'effet moral de l'assemblée de Vérone et du décret comminatoire du Pape Lucius fut salutaire et immense en Allemagne et dans le nord de la France; mais il n'en fut pas de même dans l'Occitanie et dans la Gascogne [3], où le Manichéisme continua de s'organiser, de se fortifier et de s'étendre, grâce à

[1] ECCLESIASTICA *similiter et* IMPERIALIA *statuta*.

[2] Labbe, *ibid.*, p. 1739.

[3] Et même dans plusieurs villes de l'Italie, où le Manichéisme fit d'étonnants progrès, jusqu'à l'avénement d'Innocent III.



la connivence secrète ou avouée des seigneurs du pays, et à la mollesse ou même à la corruption des évêques et du clergé.

§ II. — Pratiques et doctrines des hérétiques albigeois : nouvelle attitude que prend à leur égard le pape Innocent III.

Nous répugnons à croire à toutes les pratiques monstrueuses que plusieurs auteurs ecclésiastiques de pays différents, et ayant écrit du 11e au 14e siècle, attribuent à la secte des Cathares. Il faut pourtant faire connaître ces imputations qu'un publiciste moderne résume ainsi : « Dans leurs réunions nocturnes et secrètes, les Cathares adoraient le Diable qui leur » apparaissait en personne ou sous la forme d'une bête : Ils » lui chantaient des hymnes et lui offraient d'horribles sacri» fices ; ils baisaient des chats [1], des crapauds, des monstres in» fernaux. Ils faisaient plus encore : après avoir éteint les lumiè» res, les hommes et les femmes se livraient entre eux au plus » abominable concubinage : tout était permis dans ces orgies » diaboliques, l'adultère, l'inceste, et des crimes que la langue » refuse de nommer. Les enfants qui naissaient de ce com» merce étaient solennellement brûlés huit jours après leur » naissance, les cendres en étaient recueillies avec soin, et on en » faisait un pain servant à l'Eucharistie des hérétiques, etc. [2]. »

Ces accusations, accueillies par le concile d'Orléans au commencement du 11e siècle, motivèrent le jugement rendu contre eux par le roi Robert, qui parut les admettre comme des vérités démontrées.

Guilbert de Nogent, qui raconte à peu près les mêmes choses des Cathares de Soissons, dit de plus qu'ils offraient d'affreux sacrifices à leur Lucifer [3].

Il est certain qu'en Bulgarie et en Bosnie, où la religion cathare était devenue, du 12e ou 14e siècle, la religion de l'État, sous la protection des souverains du pays, les Cathares adoraient *Satanaki* ou *Lucifer* [4] qu'ils disaient avoir été injustement chassé du ciel, et qui devait y remonter, et précipiter à son tour dans les enfers l'archange Michel et ses compagnons. « Si

[1] *Catari dicuntur à cato, quia osculantur posteriora cati cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer.* Alanus. 146.

[2] Schmidt, ouvrage déjà cité, t. II, p. 150.

[3] Guib. Novig., *Annales*, p. 519-520 : *nefanda sacrificia Lucifero suo.*

[4] Schmidt, ouvrage déjà cité, tom. II, p. 9 et p. 139.

» les Albigeois de la France, dit M. Schmidt, évitaient tout » contact avec la matière parce qu'elle était créée par le mau- » vais Dieu, les Lucifériens de la Bosnie recherchaient ce » contact pour plaire à celui qu'ils adoraient : leur morale » était donc éminemment immorale et matérialiste.... Ils se » livraient donc à des excès que leurs contemporains sont » unanimes à leur reprocher, etc. [1].

M. Schmidt, en parlant des Albigeois de France, nous paraît affirmer ce qui est en question. Malgré l'extension que ces sectaires avaient prise en Occitanie, ils n'y dominaient pas aussi complétement qu'en Bulgarie et en Bosnie, et ils ne durent jamais y professer complétement leurs croyances, ni y manifester entièrement les pratiques de leur culte. On peut donc conclure de ce qui est très-commun à ce qui l'est moins bien et supposer que les imputations que font peser sur eux plusieurs écrivains occidentaux ne sont pas tout à fait dénuées de fondement.

Au surplus, le dualisme, ou l'adoration du Dieu du mal mise au moins sur la même ligne que l'adoration du Dieu du bien est une doctrine abominable qui ne saurait avoir que d'abominables conséquences. On ne sait pas d'ailleurs jusqu'à quels monstrueux égarements peuvent arriver des cœurs et des imaginations perverties.

M. Schmidt, dans son *Histoire des Cathares*, se déclare l'admirateur de la pureté, de la sainteté de ceux de ces sectaires qui étaient au plus haut degré hiérarchique de leur Eglise, et qu'on appelait *parfaits*. En admettant qu'il n'y eût aucune hypocrisie dans leur conduite, et que rien de ce qu'on dit de leurs vertus extérieures ne soit exagéré, toujours est-il que personne ne conteste les désordres de tous genres commis par les simples croyants de cette religion.

Suivant des témoignages dignes de foi, il y avait tout au plus en 1240, 4,000 parfaits des deux sexes [2] en Europe, et on

[1] Schmidt, *id. ibid.*, p. 140. « Adorant Luciferum, et credunt eum esse Dei fra- » trem, injuriosè de cœlo detrusum, et se cum ipso regnaturos; pueros eorum ei » immolant. » Fragm. à la suite de Pilichdorf, l. I, p. 341. On retrouve ici l'accusation d'immoler les enfants, rendue plus vraisemblable que par le dessein de faire de leurs cendres un pain eucharistique. M. Schmidt soutient cependant que toutes ces imputations, adressées aux Cathares de France, ne sont qu'un tissu de fables calomnieuses.

[2] Schmidt, *Histoire des Albigeois*, tom. II, p. 96. D'autres auteurs ne portent ce nombre qu'à 2,000.

y comptait encore environ 5,000,000 de croyants [1], quoique le nombre en eût été déjà beaucoup réduit par la guerre des Albigeois. On voit par là que quand même les parfaits n'auraient pas été personnellement dangereux, les simples croyants eussent suffi pour menacer le repos de la chrétienté tout entière.

D'ailleurs, ainsi que nous l'avons dit plus haut, ce qui aurait suffi pour faire prendre en horreur le Catharisme, c'est la proscription du mariage, considéré comme la continuation du péché d'Adam, comme le vrai péché héréditaire [2]. Quand un néophyte était reçu dans la secte des Cathares, on demandait à sa femme de le délier du serment conjugal, afin de le rendre à Dieu et à l'Evangile; en recevant une femme, on adressait la même question à son mari [3]. La destruction du mariage était donc un point fondamental de cette prétendue religion qui commençait par démolir la famille sous prétexte de réédifier la société.

En présence de la propagation de cette hérésie révoltante dans le midi de la France, on conçoit donc les alarmes de l'Eglise et les angoisses de la Papauté [4].

« Ce n'est pas seulement, dit Schmidt, par un effet du *despotisme pontifical* qu'Innocent III prit des mesures pour réprimer les hérésies, il prit ces mesures pour conjurer un dan-

[1] Il y a eu en Europe jusqu'à 6 millions de Cathares.

[2] Eckbertus, 904 ; Moneta, 111 ; Schmidt, tom. 1er, p. 88.

[3] Schmidt, *ibid.*, p. 125. *Archives* de l'Inquisition de Carcassonne, 1253.

[4] Voici, du reste, comment M. Schmidt lui-même résume leur doctrine : « Loin d'être une philosophie chrétienne, le système cathare se rattache aux » spéculations métaphysiques et religieuses du paganisme; il est une des nom- » breuses formes sous lesquelles les idées dualistes ont essayé de se répandre » en Europe... Le Christianisme est monothéiste, le Catharisme est dithéiste, » les deux religions n'ont point de base commune entre elles ; les Cathares » n'ont que l'apparence de l'Evangile, Jésus-Christ lui-même n'est pour eux » qu'un fantôme ou une ombre ; à son histoire ils substituent une mythologie, » et à son autorité celle de leurs pensées et de leurs fantaisies souvent va- » gabondes.... Pour les Cathares, qui condamnent le mariage, il n'y a plus » de famille, il n'y a que des individus dont chacun est à lui-même son pro- » pre centre et son unique but, et la conséquence rigoureuse de ces doctrines » doit être le règne de l'égoïsme et la destruction du genre humain... » (*Hist. des Cath.*, t. II, p. 169-170. — Voilà l'antagonisme du système cathare et du Christianisme bien établi ; ce système, s'il triomphait, devait ruiner les fondements mêmes de la société européenne.

ger incontestable [1] ». Nous nous emparons de cet aveu.

Si à cette époque même Innocent III eût fondé l'Inquisition comme tribunal extraordinaire et permanent chargé de la répression des hérétiques, il aurait eu l'approbation de l'Europe chrétienne tout entière.

Mais il ne voulut pas, et d'Héricourt a tort de soutenir qu'Innocent III a créé les tribunaux ordinaires d'Inquisition : « Ce » Pape, dit-il, fut le premier qui donna cette commission, » qu'il appela non-seulement apostolique, mais divine, à » Pierre de Castelnau, Arnaud et Raoul, moines de Cîteaux, » contre les hérétiques albigeois qui ne voudraient pas leur obéir [2]. »

Voici quelle a été, sur ce point, l'erreur du célèbre canoniste gallican.

Les moines de Cîteaux, autant que les légats du Saint-Siége, étaient sans doute revêtus de pleins pouvoirs; et le pape Innocent III avait recommandé de leur obéir comme à lui-même; mais en exigeant que leurs décrets contre les Albigeois fussent exécutés comme s'ils avaient été rendus par lui-même, il n'entendait pas ôter aux évêques leur autorité sacrée, ni supprimer ce qu'on appelait *la juridiction de l'ordinaire.* Cependant l'archevêque de Narbonne se plaignit de ce que les légats du pape portaient une atteinte indirecte à cette juridiction en voulant le forcer d'appliquer aux hérétiques et aux clercs de mauvaises mœurs une législation spéciale et exceptionnelle qu'ils créaient arbitrairement, suivant le besoin des circonstances. Au dire de ce prélat, c'était abuser de leur pouvoir et ne pas lui laisser sa liberté d'action dans la poursuite de l'hérésie et dans la réformation de son clergé; cela avait l'inconvénient d'exciter les clercs à des délations mutuelles, et même à des dénonciations contre leurs supérieurs.

On peut juger, d'après les termes mêmes de l'appel de ce pré-

[1] *Histoire des Cathares*, t. 1er, p. 100 et 101. Nous n'avons pas ici à raconter ni à apprécier la croisade contre les Albigeois. Cette croisade peut être étudiée : 1° dans le 3e volume de l'*Histoire du Languedoc*, par dom Vic et dom Vaissette; 2° dans l'*Histoire ecclésiastique au moyen âge*, de M. l'abbé Jager, qui a paru dans ce *recueil même*, année 1847 (tomes III et IV, 2e sér. de l'*Université catholique*). On y voit comment l'abbé de Cîteaux trompa Innocent III et éluda trop souvent ses ordres.

[2] D'Héricourt, *Droit ecclésiastique*, au mot *Inquisition*.



lat au Saint-Siége [1], qu'il n'y avait pas, de la part des légats, un plan bien arrêté et bien suivi de substituer leur action directe et personnelle au pouvoir administratif et judiciaire des évêques. S'ils exercèrent ce pouvoir par eux-mêmes ou par leurs délégués, ce ne fut qu'accidentellement quand il fallut pourvoir à l'administration des diocèses qui se trouvaient vacants par la déposition des titulaires. En général, ils se considérèrent bien plutôt comme destinés à donner l'impulsion aux juges naturels de l'hérésie qu'à les remplacer en annulant leur juridiction et en s'emparant de leur autorité.

Innocent III était canoniste trop exact et jurisconsulte trop scrupuleux pour aimer les tribunaux d'exception, et pour ne pas respecter les limites des juridictions ecclésiastique et séculière.

La première pensée de ce grand Pape fut de faire cesser dans le clergé des désordres dont les hérétiques s'armaient contre l'Eglise elle-même. « Les hérétiques, disait-il, séduisent d'autant » plus facilement les ignorants qui ne sont pas sur leurs gardes, » qu'ils se font un argument plus pernicieux des mœurs des » évêques et princes de l'Eglise contre l'Eglise même, et qu'ils » font retomber sur le corps tout entier les torts de quelques-uns » de ses membres [2]. »

C'est ainsi qu'Innocent III, arrivé au siége pontifical à la fleur de l'âge [3], avec toute l'activité de son grand caractère et toute la force de sa belle intelligence, se posait courageusement la première et difficile question qu'il avait à résoudre dans le gouvernement de l'Eglise.

[1] *Appel au pape* contre les légats du Saint-Siége, par l'archevêque de Narbonne; voir cette pièce fort curieuse, *Histoire du Languedoc*, de D. Vic et D. Vaissette. Preuves. Tome III, p. 197. Vieille édit. in-folio. Paris, 1737.

[2] Voici le texte remarquable dont nous avons cherché à reproduire exactement le sens : « Hæretici incautos tantò post se faciliùs trahunt, quantò ex » vitâ episcoporum et prælatorum Ecclesiæ, contra Ecclesiam sumunt perni» ciosius argumentum et aliquorum crimina refundunt in Ecclesiam generalem. » (*Epist.* VII.) M. Schmidt, auteur de l'*Histoire de la secte des Cathares*, a donc tort d'insinuer que l'Eglise se contenta de donner aux clercs de stériles avertissements pour la réforme de leurs mœurs. « Au lieu, dit-il, d'opposer » aux hérésies des réformes, on voulut les prévenir par des moyens purement » extérieurs, qui portaient à un haut degré ce caractère de contrainte morale » et de violence, etc. » (Tom. II, p. 208, 209.)

[3] Il avait à peine dépassé trente ans.

Le premier but qu'il se proposa fut donc de reprendre l'œuvre de Grégoire VII, mais avec les modifications que réclamaient les changements respectifs que l'Eglise et l'Etat avaient subis pendant le 12e siècle.

Quelques-unes des difficultés que le pape Grégoire avait rencontrées se trouvaient résolues; le célibat ecclésiastique était accepté. On ne contestait plus la suprématie religieuse du souverain Pontife; et son pouvoir, au moins indirect, soit sur la couronne impériale, soit sur les couronnes princières ou baronniales qui en relevaient, semblait devenu un article de la constitution européenne, contre lequel ne s'élevaient plus que de faibles protestations.

Mais des difficultés nouvelles avaient surgi : les évêques et abbés des monastères étaient plus généralement encore devenus des princes ou seigneurs temporels, et ils prétendaient souvent ne devoir compte qu'à leur empereur, roi ou suzerain féodal, de la partie séculière de leur administration ou de leur justice. Ils se faisaient tour à tour de leur double caractère un titre d'indépendance contre les deux pouvoirs de qui ils tenaient l'investiture de la crosse et du sceptre [1].

Quelques Papes, tels que Lucius III, avaient assemblé des états généraux de la chrétienté, où ils s'étaient fait conférer par les représentants de l'Empire et par les évêques eux-mêmes un pouvoir extraordinaire et presque illimité. Mais il restait à faire reconnaître ce pouvoir dans la pratique par un clergé enivré de ses prérogatives féodales plus encore qu'amolli par son luxe princier.

Innocent III y réussit en se saisissant avec vigueur des instruments ou auxiliaires que présentaient à la Papauté les ordres monastiques, et en donnant, comme nous l'avons dit, de nouveaux développements à la procédure inquisitoriale.

Cette procédure ne devait, dans sa pensée, être appliquée d'abord qu'aux poursuites et aux jugements contre les membres du clergé: il voulait qu'on y eût recours toutes les fois que nul accusateur ne se présenterait pour un crime ou un délit commis par quelque grand dignitaire ecclésiastique.

Afin de faire adopter et pratiquer la procédure inquisitoriale avec ses règles et son extension nouvelles, Innocent envoya

[1] Cette distinction, qui servit à terminer la lutte de l'empire et du sacerdoce, était alors entrevue plutôt qu'admise.



dans le midi de la France des *Missi dominici* pontificaux, ou commissaires apostoliques, choisis entre les hommes les plus distingués du clergé régulier et pris surtout parmi les bénédictins réformés de Clairvaux et de Cîteaux. Les ordres mendiants de Saint-Dominique et de Saint-François devaient offrir plus tard au Saint-Siége une milice encore plus intrépide et plus dévouée.

Ces commissaires étaient chargés d'aller prendre des informations dans chaque diocèse sur la conduite des clercs de tout grade et de tout rang. Partout ils se livraient à des enquêtes régulières ; ils appelaient devant eux des ecclésiastiques de la localité, leur faisaient prêter serment de dire toute la vérité sur les fautes de leurs frères, et ils recueillaient leurs réponses par écrit.

Ici, Biener, jurisconsulte et publiciste fort estimé en Allemagne, fait remarquer que les instructions et les pouvoirs donnés aux premiers inquisiteurs ne leur permettaient pas même d'étendre leur juridiction sur les laïques [1]. Quand ces derniers commettaient des crimes contre la religion, tels que le sacrilége ou l'hérésie, ils continuaient donc d'être jugés, *ratione materiæ,* par les tribunaux ecclésiastiques ordinaires.

Et cependant les commissaires inquisiteurs choisis par Innocent III réunissaient, sous le rapport de la moralité et des lumières, des garanties bien supérieures à celles que pouvaient offrir les cours locales de la chrétienté. Dans la circonstance particulière où ils se trouvaient placés, il y aurait eu souvent un grand avantage à ce qu'ils prononçassent eux-mêmes les sentences, au lieu de renvoyer la connaissance des causes aux tribunaux ordinaires. On gagnait du temps, on évitait des scandales, on avait plus de chances de rendre une bonne et sévère justice. Ce sont des considérations que les inquisiteurs soumirent au Saint-Siége, en les faisant valoir avec beaucoup de force. Le Pape répondit que dans les cas peu graves qui n'entraîneraient pas la dégradation du clerc, ils pourraient retenir la connaissance du fond de l'affaire et la juger sur-le-champ; mais il fallait pour cela, ajoutait-il, que les preuves fussent évidentes contre l'accusé, et qu'il fût, en quelque sorte, condamné d'avance par la clameur publique [2].

[1] *Beitrage zu der geschichte des inquisition's process.*, Von Biener, Leipzig. 1827.

[2] *Decret.* Innocent. et Gregor., lib. v, tit. I, cap. 21, 22, 30 et 31.

Il y eut des plaintes contre cette décision de la part de quelques hauts dignitaires de l'Eglise, tels que l'archevêque de Milan et l'évêque de Novarre, sur qui tombèrent d'abord les rigueurs des délégués du Pape. Ces prélats objectèrent que les mêmes hommes ne pouvaient pas être à la fois informateurs, accusateurs et juges [1].

Innocent III ne dédaigne pas de répondre à ces objections dans plusieurs de ses épîtres :

« Le prélat (à qui j'ai donné mes pouvoirs) doit s'attacher » avec d'autant plus de zèle à réprimer les excès des clercs, ses » subordonnés dans la hiérarchie ecclésiastique, qu'il serait plus » coupable de laisser leurs offenses sans correction ; il ne remplit point du tout le rôle d'accusateur en même temps que » celui de juge ; mais ses fonctions mêmes lui imposent le de» voir de punir et de faire cesser des abus que lui défère la cla» meur publique, ou que des témoins dignes de foi lui dé» noncent [2]. »

Innocent III ne se laissait pas émouvoir par les objections qu'il réfutait si bien et il encourageait ses légats à frapper de grands coups, non-seulement dans le clergé inférieur, mais même dans l'épiscopat. Aussi, durant le cours de l'année 1205, l'évêque de Béziers fut suspendu, ceux de Toulouse et de Viviers furent déposés, et le Pape approuva ces rigoureuses sentences de ses commissaires [3].

Rien n'est donc plus injuste que de reprocher à l'Église de n'avoir donné aux clercs, dans ce siècle de corruption, que de vains et stériles avertissements pour la réforme de leurs mœurs.

Mais chez beaucoup d'évêques la procédure inquisitoriale, qui n'était pas encore entrée dans les coutumes et les mœurs du temps, avait excité des répulsions presque aussi vives que

[1] L'archevêque de Milan avait été suspendu en 1199 pour cause de simonie. Quant à l'évêque de Novarre, Innocent III évoqua l'affaire à son propre tribunal.

[2] *Compend.* III, Epist. I, 368, II, 260, Epist. VI. Voici le texte que nous avons traduit : « Ad corrigendos subditorum excessus, tantò diligentiùs » debet prælatus assurgere, quanto damnabiliùs eorum offensas descreret » incorrectas : non tanquam sit idem accusator et judex, sed quasi famâ » deferente, vel denunciante clamore, sui officii debitum exequatur. »

[3] *Histoire du Languedoc*, tome III, p. 137, 139 et 141. — L'archevêque de Narbonne ayant écrit au Pape des lettres respectueuses et soumises, fut reçu en grâce, et laissé sur son siége.

celles qui se manifestèrent plus tard chez les barons féodaux de France, quand on voulut la leur imposer sous saint Louis et ses successeurs : elle semblait ne pas donner assez de garantie à l'innocence et mettre les supérieurs ecclésiastiques en suspicion permanente auprès de leurs inférieurs. Il fallait donc remédier aux abus qu'elle avait entraînés, en tracer les règles en même temps que les limites et lui donner une consécration solennelle qui fît taire toutes les résistances. Ce fut en grande partie dans ce but qu'Innocent III convoqua, en 1215, le grand concile de Latran, dont nous devons étudier avec soin plusieurs canons relatifs au droit criminel ecclésiastique.

Albert Du Boys.

Philosophie catholique.

ETUDES
SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XVI (*suite*) [1].

CRITIQUE DE LA THÉORIE DE HUME.

Je n'ai rien à dire à l'argumentation de Hume contre les philosophes qui veulent bâtir la morale sur l'égoïsme, et décider, d'après ses instincts, du bien et du mal. Il a parfaitement montré que l'égoïsme ne peut conduire qu'à des jugements individuels, et que les jugements moraux étaient indépendants de l'intérêt particulier, souvent même contraires à ses inspirations, et surtout toujours universels. Mais je ne puis souscrire à tout ce qu'il nous dit du sentiment de l'*humanité*. Je ne nierai pas sans doute l'existence de ce sentiment au fond du cœur de l'homme; il y est gravé en traits trop profonds, pour qu'on puisse le méconnaître, quand on étudie l'homme sans idées préconçues. L'homme a été fait pour la société ; un secret instinct, une sympathie involontaire, quoique combattus

[1] Voir le commencement ci-dessus, page 315.

par les passions égoïstes, l'y portent naturellement. Je reconnais encore que cette sympathie nous fait partager souvent les joies et les douleurs de nos semblables, et nous dispose à accueillir ce qui leur est utile, et à repousser ce qui leur est nuisible. Je ne nierai pas non plus que ce sentiment ne donne naissance à des jugements assez communs et assez généraux sur l'utilité des actions humaines. Mais je nie que ce soit ce sentiment qui nous fasse approuver ce qui est utile, et qui soit la source de l'approbation; je nie qu'il puisse donner aucun caractère moral à la distinction qu'il établit entre les actions.

Il ne faut pas confondre l'*approbation* que l'on donne à une chose bonne, avec l'*affection* ou le *désir* que l'on a de cette chose. L'approbation est un fait entièrement moral, l'affection ou le désir un fait purement sensible. L'un prononce que cette chose est bonne en soi et légitime, l'autre que c'est un objet de jouissance. Il y a donc entre ces deux faits toute la distance qui sépare l'ordre moral de l'ordre sensible. Or, voilà ce que n'a point compris Hume. D'un bout à l'autre de son ouvrage, il identifie ces deux ordres, et les confond complétement. L'utilité, qui est le motif de toute approbation, ne jouit de ce privilége qu'à la condition de nous être agréable, d'exciter en nous un sentiment. « Désirer l'utilité, dit-il, c'est tendre à un » but déterminé, et il serait contradictoire de dire que les » moyens qui nous conduisent à un but nous sont agréables, » tandis que le but même ne nous touche aucunement [1]. » Et plus loin : « L'utilité n'est que la tendance vers une certaine » fin ; si cette fin nous était totalement indifférente, nous senti» rions la même indifférence, dans les moyens. Il faut donc » ici un *sentiment* plus développé pour nous faire préférer » l'utilité à une fin pernicieuse [2]. »

Or, un sentiment, un penchant peuvent bien nous *porter à rechercher* une chose, nous y *affectionner*, nous la faire *désirer ;* mais ils ne pourront jamais *la légitimer;* autrement il faudrait déclarer bon et légitime tout ce à quoi nous sommes portés par quelque penchant : conclusion exorbitante et profondément immorale. Mais l'approbation d'une action implique sa justification et sa légitimité; elle ne saurait donc être le fruit ni le résultat d'un instinct, ou d'un sentiment, qui à la vérité, peut

[1] *Essais*, sect. 5e.
[2] *Ibid.*, add. 1re.

bien servir de mobile aux déterminations humaines, et même être pris pour fin de ces déterminations, mais ne saurait jamais tenir lieu d'une fin légitime en elle-même, bien loin de légitimer les actions qui tendent à l'atteindre.

Il est donc contre toute logique de conclure que pour approuver une chose, il faut qu'elle nous plaise, et que si nous approuvons l'utilité, c'est qu'elle excite en nous un sentiment immédiat qui nous la rend agréable. Et en effet, que de choses nous approuvons tous les jours, et qui nous déplaisent souverainement! Que de choses, au contraire, qui nous sont très-agréables, et que cependant nous sommes forcés de désapprouver intérieurement! Tant il est vrai que l'approbation est indépendante du sentiment!

Toutefois, le sentiment d'*humanité* qui existe au fond de notre cœur, suffit pour établir entre les actions humaines une distinction réelle. Elle nous fait aimer les unes, haïr les autres, désirer que les premières se réalisent et nous réjouir de les voir accomplir, désirer, au contraire, que les secondes ne s'accomplissent pas, et nous attrister lorsque nos désirs sont trompés. Mais je ne vois rien de plus que ce que fait tout instinct et toute passion. L'égoïsme établit aussi une profonde distinction entre les actions, et cependant on ne lui donne aucune puissance sur les idées morales. Pourquoi donc Hume établit-il un pareil privilége en faveur du sentiment d'humanité? C'est, dit-il parce que c'est un sentiment commun, et qui donne lieu à des jugements universels. Mais cette raison ne prouve qu'une chose, c'est que l'humanité est moins impropre à servir de base aux distinctions morales, que les inspirations de l'égoïsme; cela ne prouve nullement qu'elle réunisse toutes les conditions d'un pareil rôle.

Il faut, en effet, pour fonder les distinctions morales, pour fixer le bien et le mal moral, quelque chose de fixe et d'immuable; car rien n'est plus fixe, plus invariable que le bien et le mal considérés en soi. Le sentiment d'*humanité* est nécessairement variable, et varie non-seulement avec les individus, mais dans chaque individu. Le tempérament, l'égoïsme, les passions, les intérêts sont autant de causes permanentes de variation, qui l'affaiblissent ou l'exaltent tour à tour. Hume l'a nié, mais à tort [1].

[1] *Essais*, sect. 9e.

Pour établir la distinction du bien et du mal, il faut quelque chose de supérieur, non pas seulement à l'homme, mais à l'humanité; puisque le devoir pèse sur l'espèce comme sur l'individu. Le sentiment d'*humanité* ne peut donc en être le principe, puisqu'il est purement personnel : il n'a aucune autorité sur nous; il n'a que cette force d'impulsion dont jouissent tous nos sentiments, et tous nos instincts, mais rien qui ressemble à un pouvoir supérieur.

Aussi, toutes les fois que Hume a été amené à expliquer comment ce sentiment d'humanité donnait naissance aux distinctions morales, et comment il pouvait en effet produire ce fait fondamental, a-t-il été forcé de se contenter d'une assertion sans preuve, et même de glisser avec la plus grande légèreté sur ce point. « Le mérite que l'on attribue aux vertus sociales tire » sa source principalement de l'attachement qu'un *sentiment de* » *bienveillance* naturelle nous donne pour les intérêts de l'hu- » manité et de la société... Il est impossible qu'un être tel que » l'homme soit totalement indifférent au bonheur et au malheur » de ses semblables; il *faut nécessairement* qu'il appelle *bien* ce » qui contribue à leur bien-être, et *mal* ce qui tend à leur mal- » heur [1]. » Et ailleurs : « Ces sentiments... nous feront donner » la préférence à ce qui est utile à l'humanité sur ce qui lui est » nuisible. Ici *la distinction morale commence* ; *il naît un senti-* » *ment général de blâme ou d'approbation;* il se forme un pen- » chant, *quoique faible,* vers les objets qui produisent l'un de ces » sentiments, et une aversion proportionnée pour ceux qui » produisent l'autre [2]. » Et quatre ou cinq pages plus bas, il continue : « La différente espèce de ces sentiments une fois re- » connue, il *faut* que le langage s'y accommode, et l'on est » obligé d'*inventer* des termes propres à exprimer ces senti- » ments universels d'approbation ou de blâme qui naissent de » *l'humanité... Alors on distingue le* vice *et la* vertu ; *alors on se* » *fait une idée de la morale; on se forme des notions générales des* » *actions, on attend des hommes telle conduite dans telles positions,* » *on prononce qu'une action est conforme à la règle abstraite que* » *nous nous sommes faite, et qu'un autre la contredit* [3]. »

N'est-on pas tenté de s'écrier, après de pareils passages : O

[1] *Essais*, sect. 5e.
[2] *Ibid.*, sect. 9e.
[3] *Ibid.*

Molière, où es-tu? Que prouve, en effet, tout cela? qu'explique-t-il? Rien; rien, parce qu'il s'agit ici du bien moral, et Hume ne peut par l'*humanité* établir qu'une chose : c'est que ce qui est utile, nous le *préférons* au nuisible; nous l'*aimons*, nous le *désirons*, nous l'appelons *bon;* mais *bien*, jamais. Il est vrai qu'il fait de ce sentiment une espèce de *sens* qui saisit immédiatement son objet; il l'appelle même un *sentiment immédiat*, qui nous fait préférer l'utile au nuisible, comme un autre instinct nous fait aimer le doux et haïr l'amer [1]. Mais qu'a de commun ce sens avec le devoir, l'obligation et le bien moral! Est-ce parce que nous aimerons ce qui est utile qu'il sera *bien?* Alors il faudra inscrire au nombre des vertus bien des choses qui s'étonneraient de se voir en pareille compagnie.

Non, aucun sentiment ne peut servir de base à la morale, lors même qu'il serait un puissant auxiliaire de la vertu. Le bien est obligatoire, au moins dans l'une de ses divisions. Est-ce qu'un sentiment, quel qu'il soit, pourra jamais expliquer ce caractère impérissable du bien? Est-ce que nous sommes tenus de nous soumettre aux sollicitations de nos instincts? Pour expliquer le bien, il ne suffit pas d'avoir trouvé un sentiment commun à tous les hommes, et assez universel pour s'appliquer à toutes les actions des hommes; il faut avoir trouvé un principe qui le rende obligatoire et moral. Quel est-il? Hume n'a pu en trouver aucun. Il se contente de dire qu'il faut un sentiment qui nous fasse *préférer* l'utile au nuisible, et qu'entre l'égoïsme qui produit cet effet, et l'*humanité* qui fait la même chose, il faut donner la préférence à celle-ci, parce qu'elle est *universelle*. Mais nous avons vu qu'entre *approuver* d'une approbation morale, et *préférer* une chose comme utile, il y a une différence énorme.

Hume, pour achever d'établir son sentiment, cherche à prouver que la Raison seule ne peut être la base de la morale [2]. Je donne entièrement la main, sauf quelques inexactitudes de logique, à l'argumentation qu'il emploie pour réfuter ce système fort peu rationnel. Il démontre, en effet, parfaitement, que la Raison ne peut nous faire découvrir que les rapports de nos actions avec la règle morale, sans jamais pouvoir être elle-même, ni trouver en elle-même cette règle, et qu'elle est dans l'im-

[1] *Essais*, sect. 2e et 8e à la fin et *passim*.
[2] *Essais*, add. 1re.

puissance absolue d'expliquer par elle seule la fin ultérieure des actions humaines et de la poser. La Raison humaine n'a point reçu d'autorité législative pour s'imposer ainsi à la volonté, et ne peut par elle seule expliquer le caractère obligatoire du bien. Mais faut-il en conclure que le Sentiment ait plus d'autorité pour nous poser une règle, et que, mieux que la Raison, il puisse expliquer l'obligation? Non, certes, au contraire. Le sentiment est moins élevé que la raison, et touche à la partie animale de notre être; il est aveugle, et la vertu ne se pratique point aveuglément. La raison, s'il fallait trouver en l'homme et sa règle et sa loi, aurait infiniment plus de droits à cette fonction sublime que le sentiment le plus élevé. Si donc elle est convaincue d'impuissance à la remplir, c'est qu'il faut chercher plus haut notre règle et son principe.

Nous n'avons point parlé encore des arguments de Hume pour prouver que le Sentiment est la base et la raison de notre approbation. Ceci touche, en effet, à la question de la faculté morale que nous allons examiner tout à l'heure.

4° Nous avons vu que la morale de Hume demeurait sans sanction, exposée à toutes les attaques des passions, des intérêts, des caprices, en un mot, de l'égoïsme. La bienveillance est réelle, mais de l'aveu du philosophe écossais lui-même, elle est bien faible en comparaison de l'amour-propre [1]. L'amour de la gloire, qui est, dit Hume, *la passion des grandes âmes* [2], n'a que peu ou point d'action sur une foule de cœurs, surtout quand il s'agit de combattre des passions fortes ou secrètes; et l'intérêt de notre vanité est bien faible contre des intérêts plus sensibles et par conséquent attrayants. Hume a beau dire que l'égoïsme et la vertu ne sont pas plus opposés que l'égoïsme et l'ambition; l'expérience est là, permanente, irréfragable, laquelle nous montre l'égoïsme et la vertu sans cesse en lutte, et celle-ci souvent vaincue. D'où vient, en effet, que la vertu est si peu pratiquée, si l'égoïsme est si peu en opposition avec elle? Il sera toujours vrai de dire avec le poëte : *video meliora proboque, deteriora sequor;* et le système de Hume n'est pas de nature à changer jamais le cours des choses. Il faut, pour porter l'homme à la vertu, des intérêts plus réels, plus solides, plus puissants; il lui faut des mobiles, des stimulants plus énergiques. N'opposez à

[1] *Essais*, sect. 5e.
[2] *Ibid.*, sect. 9e.

l'homme que des intérêts terrestres, passagers; comme ils ne sont pas d'une nature supérieure à ses passions, il se jouera bientôt de ce frêle obstacle opposé à ses désirs. S'il n'y a pas d'autre sanction que la satisfaction de sa vanité, c'en est fait de la vertu : elle sera foulée aux pieds à la première occasion. C'est ce qui faisait dire énergiquement à Rousseau, dans un de ces moments de bon sens qui se traduisaient en lui d'une façon si éloquente : « Philosophe, les lois morales sont fort belles; » mais montre-m'en, de grâce, la sanction. »

5° La faculté morale, dans la théorie de Hume, est complexe; la raison et le sentiment y entrent chacun pour leur part. Comme le sentiment de bienveillance n'approuve que ce qui est utile, et qu'il est aveugle et ne peut, par conséquent, reconnaître ce qui est utile ou nuisible, la raison lui signale l'utilité ou le danger des actions, et lui fournit ainsi la matière sur laquelle il a à s'exercer. Nous n'avons rien à dire sur ce rôle assigné à la raison. Une fois posé le principe que l'utilité est le motif de notre approbation, le rôle de la raison se borne de toute nécessité à nous dire ce qui est utile, ce qui est nuisible, et elle nous l'apprend comme toute autre chose. Quant à la fonction du sentiment, elle consiste à approuver ce que la raison nous montre comme utile. Nous avons indiqué plus haut la différence essentielle qui existe entre l'*approbation* et la *préférence* que nous donnons à une chose ou à une action, et nous avons montré que le phénomène de l'*approbation morale* n'était point le produit du sentiment, mais bien plutôt de la volonté. Il nous reste à montrer ici que le sentiment, loin d'être la base de la morale, comme le prétend Hume, n'est pas même un élément de la faculté morale, et qu'il ne peut rien nous apprendre sur la moralité des actions. Après ce que nous avons dit de l'approbation, il nous suffira de répondre aux arguments de Hume.

La raison principale sur laquelle il se fonde est celle-ci : c'est que « lorsque chaque circonstance de l'action est connue, l'entendement n'a plus rien à faire... L'approbation ou le blâme qui » suivent n'appartiennent point à l'entendement, mais au cœur..; » il s'agit d'une sensation *active* ou d'un sentiment [1]. »

Sans nous arrêter à relever cet étrange accouplement de mots contradictoires, qui dénote le sensualisme grossier professé par

[1] *Essais*, add. 1re.

Hume dans ses autres *Essais philosophiques* [1], nous avons une réponse toute simple à faire : c'est l'expérience psychologique. Hume ne veut que des faits, et il méconnaît les plus essentiels ! Est-ce que, de bonne foi, l'*approbation* ou le *blâme* est un phénomène de sensibilité ? Les mots seuls n'emportent-ils pas l'idée d'une disposition intérieure de la volonté qui consent à l'action, la déclare bonne, louable, la justifie, l'*approuve*, enfin, ou la repousse, la flétrit, la déclare mauvaise, la *blâme?* L'*approbation* implique l'acceptation, le partage d'une action; le *blâme* en suppose la répulsion. Or, c'est là un acte de la volonté, non pas du sentiment.

Hume nous répète souvent que toute fin pour laquelle le sentiment ne nous incline pas demeure pour nous indifférente, et par conséquent incapable d'être le mobile de nos déterminations [2]. Or, une pareille assertion est une grossière erreur. Elle suppose, en effet, que le seul mobile de nos actions est le sentiment, soit égoïsme, soit bienveillance. Erreur psychologique dont la fausseté est si évidente, que l'on conçoit à peine comment un partisan si enthousiaste de l'expérience, comme l'était Hume, ait pu un seul instant méconnaître à ce point le témoignage de la conscience humaine, et l'expérience de la vie. Sans doute l'homme se laisse conduire par le sentiment, et souvent, hélas ! par sensation ; mais aussi il se conduit souvent, grâce au ciel, par *devoir*. C'est là un fait, et un fait qu'aucun raisonnement ne pourra infirmer. S'il est des hommes grossiers qui n'obéissent que par crainte, il en est d'autres, et plus nombreux, qui agissent, au moins quelquefois, par des motifs plus relevés et plus nobles.

Ces deux dernières remarques nous découvrent la source et l'origine du système de Hume. Hume a fait en Angleterre pour le *sentiment* ce que Condillac a fait plus tard pour la sensation en France. Le sentiment est la source unique de toutes les idées, comme dans La Romiguière. Or, cet empirisme sentimental n'est pas plus puissant pour l'explication des choses que le sensualisme lui-même, par la raison toute simple qu'il ne reconnaît que l'expérience pour unique moyen de certitude. Aussi la morale de Hume est-elle incomplète, insuffisante, inexacte. On n'y voit pas figurer le *devoir* ou l'*obligation* morale, quoiqu'il y soit

[1] 2e *Essai*, sur l'origine des idées.
[2] *Essais* de morale, addit. 1re; sect. 1re et 5e.

question de vertu. Ce n'est, en effet, selon lui, qu'une conception de la raison, une abstraction, et rien de plus [1]. Elle n'a pas de sanction ni d'autorité pour s'imposer à la conscience humaine. Elle ne distingue point le *conseil* du *devoir*; elle établit même la distinction du *bien* et du *mal* sur des bases arbitraires, et qui renversent toutes les idées et toutes les inspirations de la conscience, jusqu'à ériger en *vertus* des qualités purement naturelles, et par conséquent indépendantes de la volonté, comme les qualités de l'esprit, le bon sens, le génie, la bonne humeur, etc. [2]. Aussi, en lisant son ouvrage, est-on tout étonné de le voir en grande partie consacré à montrer en quoi consiste le mérite personnel d'un homme. On s'attendait à un traité des devoirs moraux, et on ne trouve qu'un *Code de la loi de réputation*, comme disait Locke; moins que cela, qu'un *Manuel du succès dans le monde*.

Et, de fait, le problème moral est complétement défiguré dans Hume : il n'y a rien dans cet ouvrage qui sente le chrétien; tous les progrès faits dans la science morale sous l'inspiration des idées chrétiennes, ont disparu : il n'est plus question de loi, de devoir, d'obligation, de précepte; mais de ce qui est approuvé ou blâmé dans le monde. C'est un livre tout païen, mais autrement païen que les *Offices* de Cicéron. On doit bien s'attendre, après cela, que toutes les faces du problème ne seront pas étudiées, puisque l'élément le plus nécessaire de la morale, l'obligation, n'y figure pas. Le principe de la distinction morale y est étudié; c'est l'utile, ou plutôt le sentiment qui nous fait préférer l'utile; il y donne pour critérium moral l'utilité, manifestée par la raison. Mais est-on obligé ou non de suivre le sentiment d'*humanité* et d'obéir à ses décisions? On ne trouve pas un mot qui ait quelque tendance à établir ce devoir. Au contraire, Hume, en déclarant la vertu mobile et changeante suivant les mœurs et les usages, a détruit radicalement toute obligation, et il le devait. Quand on a dit que la vertu est *ce qui s'attire l'approbation des hommes*, comme l'approbation varie suivant les temps, les personnes, les intérêts et les lieux, il faut bien accepter la conséquence que la vertu varie avec l'opinion. Hume n'a pas hésité [3].

On a pu voir par ces quelques remarques ce qu'il faut penser

[1] *Essais*, sect. 5e et 9e.
[2] *Ibid.*, sect. 6e, de la page 132 à 148.
[3] *Essais*, sect. 6e et le dialogue à la suite des *Essais de morale*.

de la théorie morale de ce grand sceptique des temps modernes. Ne dirait-on pas qu'il aurait voulu faire tomber sur la morale le marteau du scepticisme dont il a cherché à briser toutes les autres vérités, et qu'il n'a écrit ses *Essais de morale* que pour dissimuler son attaque et déjouer les susceptibilités de l'opinion? Comment, en effet, peut-on supposer à un sceptique de profession l'intention de fonder une doctrine morale? Comment concilier cette intention avec le fatalisme professé si ouvertement par Hume dans son fameux *Essai sur la Liberté et l'Humanité?* Si l'on aime mieux mettre hors de cause la sincérité et la bonne foi du philosophe d'Edimbourg, il faudra toujours le reconnaître coupable de cette énorme contradiction : nier d'un côté la liberté humaine, et de l'autre, prétendre qu'il est soumis à la loi morale.

Je sais que Hume, comme tous les fatalistes, a prétendu que la morale est indépendante de la liberté [1]. Cela est vrai dans le sens donné par Hume au mot *liberté;* mais non dans le sens qu'on y donne communément. Hume adopte la définition de Locke, et, pour lui, la liberté n'est « *que le pouvoir d'agir ou de » n'agir pas conformément aux déterminations de la volonté* [2]. » Il est clair que la morale est parfaitement indépendante de ce pouvoir extérieur d'agir ou de ne pas agir. Mais prétendre que l'homme n'a pas la libre disposition de ses déterminations volontaires, qu'il est sous l'empire absolu des motifs et des mobiles de ses actions, et « chercher les règles de la conduite de » l'homme et lui donner des conseils en conséquence, c'est, dit » Jouffroy, une absurde et insigne folie. » Elle est celle de Hume, et, comme on a pu le voir, toute sa morale y répond.

L'abbé BIDARD.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] *Essais de morale*, sect. 6ᵉ; et *huitième Essai sur la liberté et la nécessité*, 2ᵉ partie.

[2] *Ibid.*, 1ʳᵉ partie.



Histoire ecclésiastique.

JEAN HUS ET SON SAUF-CONDUIT.

« D'après les ouvrages publiés dans ces derniers temps en Allemagne et ailleurs par des historiens non catholiques, la proposition qui suit est une vérité incontestable : *A l'instigation des prélats et des théologiens réunis à Constance, l'empereur Sigismond a annulé le sauf-conduit qu'il avait d'abord donné à Jean Hus, et ce n'est qu'à la suite de ce manque de foi que l'on a pu procéder à l'exécution du novateur de Bohéme.* Voilà ce qu'on enseigne aux enfants dans les écoles, aux jeunes filles dans les pensionnats; il n'est pas de si mince résumé d'histoire universelle, où cette opinion ne se trouve longuement exposée.

En entreprenant de prouver que cette *vérité prétendûment incontestable* n'est qu'une misérable invention de l'esprit de parti, propagée par la haine, et aveuglément acceptée, nous devons nous attendre à nous voir accueilli chez bien des gens par un sourire de compassion, au même titre que si nous soutenions que l'assassinat de César et la bataille d'Actium doivent être rayés de l'histoire, comme des faits imaginés à plaisir. Néanmoins, nous en nourrissons l'espoir, tout homme sensé qui n'est pas déterminé d'avance à soutenir quand même la vieille opinion, devra admettre, à la suite des preuves que nous allons développer, que l'accusation portée contre l'empereur et le concile manque de tout fondement, et n'est qu'une flagrante injustice.

Les leçons données par Hus à l'université de Prague, ses prédications à la chapelle de Bethlehem, ses écrits, et son influence à la cour comme confesseur de la reine, avaient produit depuis plusieurs années une violente effervescence dans toute la Bohême, mais surtout dans la capitale. Ce hardi novateur avait usé de tous ces moyens pour jeter l'Eglise de son pays dans un état de trouble et d'anarchie qui devait aboutir à une désorganisation complète. Ardent défenseur des doctrines hérétiques de Wiclef, il s'était mis en guerre ouverte avec son archevêque, et avec les professeurs et les étudiants alle-

mands qui formaient la majorité de l'université. Mais Hus triompha sans peine de l'opposition que lui faisaient ses adversaires. Tout-puissant à la cour, il fit enlever aux Allemands les priviléges dont ils jouissaient, et les força par là même à se retirer dans leur pays. Quant à son archevêque, qui avait fait brûler les ouvrages de Wiclef, Hus l'attaqua dans ses sermons avec tant d'aigreur et de violence, qu'il parvint à déchaîner contre lui la haine et la fureur de la populace. Le but ordinaire de ses prédications était la propagation et la défense des doctrines de Wiclef. Il exploitait avec une douce satisfaction les écarts et les défauts du clergé, non pas pour y porter remède, mais parce qu'il savait que rien n'était plus propre à lui attirer la faveur de la multitude que les critiques acerbes, les attaques impitoyables contre un ordre privilégié, riche, puissant et, par là même, envié.

S'il s'était borné à annoncer avec zèle les vérités chrétiennes, et à s'élever contre les vices de ses auditeurs, il aurait produit sans doute un grand bien, mais c'eût été peut-être au détriment de sa popularité croissante. D'ailleurs le procédé qu'il suivait maintenant, lui procurait un double avantage. D'un côté il flattait l'amour-propre des auditeurs, qui prennent en général plaisir à entendre fustiger les défauts d'autrui, alors surtout que tous les traits du censeur vont frapper directement des hommes qui ont pour mission de donner l'exemple de toutes les vertus. D'un autre côté ces prédications avaient pour effet de désarmer les membres du clergé qui voulaient s'opposer à la propagation des erreurs de Wiclef. Rien de plus facile pour Hus et ses partisans que de faire regarder toutes les démarches de l'autorité ecclésiastique, toutes les censures portées contre ses erreurs, comme un simple effet de la vengeance des prêtres irrités de la révélation de leurs vices, et de soulever ainsi le peuple au nom de la vérité et de la vertu, pour la défense de son orateur persécuté. Aussi Hus était intimement convaincu de l'ascendant qu'il exerçait; il savait combien était forte la position qu'il avait conquise. Il osa même s'en vanter plus tard, et dire devant tout le concile de Constance, que s'il avait voulu échapper aux poursuites d'une autorité quelconque, il aurait trouvé un refuge assuré dans les châteaux forts des nobles gagnés à sa cause.

Cependant l'archevêque de Prague se vit contraint de défendre à Hus les prédications de la chapelle de Bethlehem. Hus

transgressa audacieusement la défense. Il prêcha : et à cette occasion il proclama même un principe qui ruine la base de la hiérarchie et de la discipline ecclésiastique. Il soutint que personne ne peut limiter, ni par conséquent enlever le droit que le prêtre a reçu dans son ordination, de prêcher en toute liberté. Bientôt il déclara que c'était un droit, une obligation, même pour les laïques, de dépouiller les prêtres des biens qu'ils possédaient : d'abord parce que la possession de ces biens était incompatible avec la pauvreté évangélique, ensuite parce que les possesseurs s'en étaient rendus indignes par leurs vices. Il poussa ainsi à la spoliation de plusieurs églises, et fit entrer dans son parti une foule d'ecclésiastiques qui craignaient de perdre leurs revenus.

Se voyant protégé par la cour et par le nombre toujours croissant de ses adeptes, Hus fut à même d'éluder toutes les mesures répressives de l'archevêque. Le prélat, réduit à l'impuissance, dut recourir directement au Siége apostolique. En 1411 il s'adressa à Jean XXIII, qui était reconnu en Bohême, et dénonça son sujet comme hérétique et rebelle à l'autorité de l'Eglise. Hus fut cité au tribunal du Pape et refusa d'y comparaître, parce que, disait-il, la haine dont le poursuivaient ses ennemis, lui faisait soupçonner des embûches. Cependant l'université dévouée tout entière au novateur depuis l'expulsion des Allemands, gagna l'appui du roi Wenceslas et de deux prélats; et elle se hâta d'intervenir pour l'arrangement du différend. Le faible archevêque se contenta de la garantie que l'université lui offrait. Il écrivit même dans ce sens à Rome et demanda qu'on ne donnât pas suite à ses plaintes antérieures.

Or, voici quelle fut la reconnaissance de Hus envers son supérieur : dans une lettre pleine d'une hypocrite humilité, qu'il écrivit aux cardinaux, il accusa l'archevêque d'être le partisan du pape Grégoire, que ces mêmes cardinaux avaient déposé au conciliabule de Pise. Il ajouta que son attachement à Alexandre (élu par les cardinaux à Pise), et à son successeur Jean, était l'unique motif des poursuites injustes dont il avait été l'objet. Au reste, il déclarait dans cette lettre, comme il l'avait déjà fait dans une profession de foi adressée à l'université, qu'il mériterait de mourir sur le bûcher, s'il ne pouvait pas justifier ses croyances, ou s'il ne se soumettait pas au jugement qui serait prononcé légalement sur ses doctrines.

Malgré ces protestations, Rome exigea la comparution immé-

diate de l'accusé, et comme Hus se contenta d'y envoyer des excuses et d'inventer des prétextes pour échapper à cet ordre, il fut excommunié. A cette nouvelle, toute la ville de Prague se souleva, et l'agitation prit un caractère tellement menaçant que l'archevêque Sbinco fut forcé de s'enfuir en Hongrie, où il mourut. Quant à Hus, il s'émut aussi peu de l'excommunication du Pape que des censures de l'archevêque : il se mit même à défendre plusieurs nouvelles propositions de Wiclef, condamnées par l'Eglise. A cette époque Jean XXIII publia le malheureux décret par lequel il accordait des indulgences à quiconque prendrait les armes pour aller combattre le roi de Naples, Hus y trouva le sujet des plus violentes attaques contre le Pape et les indulgences. En vain le roi Wenceslas défendit-il sous les plus fortes peines de critiquer le décret du pontife, Hus et son ami Jérôme n'en continuèrent pas moins à déclamer et à remuer les masses. Trois individus, coupables d'avoir transgressé les ordres du roi, et d'avoir scandalisé les fidèles en se moquant des indulgences en pleine église, furent arrêtés et exécutés. Du haut de la chaire Hus les proclama martyrs, déclara qu'ils n'avaient agi que d'après ses conseils, et qu'il fallait honorer leurs restes comme des reliques.

Plusieurs ecclésiastiques de la Bohême, maltraités et expulsés de leurs places, adressèrent de nouvelles plaintes à l'autorité compétente, et un synode réuni à Rome renouvela l'excommunication déjà lancée contre le novateur. Hus y répondit en soutenant que le Pape n'avait pas le droit de rejeter qui que ce soit du sein de l'Eglise; il fit regarder le pontife comme l'Antechrist, et en appela de lui au Sauveur lui-même. C'était refuser toute espèce d'obéissance à l'Eglise et déclarer qu'il ne reconnaissait pas de juge sur la terre. Ces mêmes cardinaux, qu'il avait appelés l'année précédente les successeurs des apôtres et les colonnes de l'Eglise, il les dépeignait dans ses sermons comme des hommes vils et méprisables. L'ouvrage intitulé *De l'Eglise*, qu'il publia vers cette époque, met à nu ses véritables sentiments : il y sape la base de la constitution de l'Eglise, et développe des principes subversifs de tout l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique.

En 1413, le nouvel archevêque Conrad mit la ville de Prague en interdit, aussi longtemps que l'hérésiarque y séjournerait. Hus ne s'en émut pas, et entama une polémique avec quelques théologiens de Prague qui avaient pris parti contre lui. Il leur

porta le défi de le convaincre d'aucune erreur, à condition toutefois qu'ils ne se servissent comme preuves que de passages de l'Ecriture dont il admettrait la force probante, et que ses adversaires se soumissent à la peine du feu en cas de défaite, comme lui-même déclarait s'y soumettre s'il était trouvé coupable d'hérésie. Mais bientôt le Pape lança à son tour l'interdit sur la ville avec les mêmes clauses que l'évêque; le roi Wenceslas, le grand protecteur de Hus, se soumit, et le *réformateur* dut enfin abandonner le lieu qui avait été le premier théâtre de son activité. Alors il se mit à parcourir les campagnes, prêchant en plein air et sur les places publiques, et déclamant avec une indicible fureur contre l'autorité de l'Eglise. Aussi les horribles excès du fanatisme populaire qui se produisirent après sa mort, principalement dans les lieux qu'il avait alors parcourus, furent les conséquences naturelles de ses prédications.

Cependant à Prague, l'état des choses se modifia bientôt, et redevint favorable à Hus. L'influence dont ses amis continuaient à jouir à la cour, et la victoire que le parti bohémien remporta sur le parti allemand dans le gouvernement de la cité, lui préparèrent la voie du retour. C'était au mois d'août 1414, au moment où le grand concile de Constance commençait à se réunir. Hus était résolu à s'y présenter : il s'y croyait obligé, vu que, pour éluder les censures, il en avait appelé du Pape au futur concile général.

D'ailleurs les évêques et les prélats devaient y être en minorité comparativement aux membres du clergé inférieur et des députés des universités; Hus comptait trouver parmi ceux-ci une foule de partisans prêts à se joindre à lui dans la lutte contre la hiérarchie de l'Eglise. Mais il se trompait étrangement sur le nombre de wicléfites qu'il espérait rencontrer à Constance, et il fit annoncer à Prague qu'il allait attaquer les abus du clergé devant tous les Pères assemblés.

De son côté, l'empereur Sigismond lui fit porter par deux nobles de sa cour l'ordre de comparaître devant le tribunal suprême de l'Eglise et de s'y disculper des erreurs qu'on lui imputait. Sigismond était l'héritier présomptif de la couronne de Bohême : il était donc de son intérêt d'épargner à son futur royaume une guerre de religion, et de mettre à néant l'accusation d'hérésie et de schisme qui pesait déjà sur le pays. Cette fois, Hus prit conseil de la ruse : il parla si bien à l'archevêque

(qui passa d'ailleurs plus tard dans le camp des hussites), et à un autre prélat nommé Nicolas, homme sans science et sans caractère, qu'il obtint d'eux un témoignage d'orthodoxie. Aussitôt il déclara à Wenceslas qu'à tout prix il se rendrait au concile, pour mettre un terme à la calomnie qui osait pousser l'audace au point d'accuser la Bohême d'hérésie. Peu de temps avant son départ, il adressa à ses partisans un mémoire astucieux, où il se représentait comme victime de la haine des prêtres dont il critiquait les vices.

Hus partit de Prague le 11 ou le 13 du mois d'octobre 1414. Il reçut à Nuremberg le sauf-conduit que Sigismond expédia de Spire le 18 du même mois.

Voici cette pièce en toutes lettres. « Sigismond, par la grâce de Dieu, roi des Romains, etc., à tous les princes ecclésiastiques et séculiers de l'empire, à tous les ducs, margraves, comtes, barons, nobles, seigneurs, chevaliers, etc., salut. Nous vous recommandons, à tous en général et à chacun en particulier, toute sollicitude pour l'honorable maître Jean Hus, bachelier en théologie et maître ès-arts, porteur des présentes, allant de Bohême au concile de Constance, lequel nous avons pris sous notre protection et sauvegarde et sous celle de l'empire, désirant que lorsqu'il arrivera chez vous, vous le receviez bien et le traitiez favorablement, lui fournissant tout ce qui lui sera nécessaire pour hâter et assurer son voyage, tant par eau que par terre, sans rien prendre de lui ni des siens aux entrées et aux sorties, pour quelques droits que ce soit du tribut ou du péage, et le laisser librement et sûrement passer, demeurer, s'arrêter et retourner, en le pourvoyant même, s'il en est besoin, de bons passe-ports, pour l'honneur et le respect de la majesté impériale. Donné à Spire le 18 octobre de l'an 1414, le trente-troisième de notre règne de Hongrie, et le cinquième de celui des Romains. »

A la première lecture de cette pièce on en voit la signification et l'étendue. Elle n'est pas adressée au tribunal devant lequel Hus va comparaître, c'est-à-dire au concile ou à ses membres, mais aux seigneurs dont il doit traverser le territoire pour se rendre à Constance. Hus avait autrefois refusé de se rendre à Rome à cause des dangers de la route; le nombre de ses ennemis s'était accru considérablement, surtout en Allemagne, depuis que les Allemands avaient été expulsés de l'université de Prague. Hus voulait se mettre à couvert de ce côté pendant son voyage à

Constance, et c'est pour cette raison qu'on lui donna un sauf-conduit : le contexte le dit clairement. Donc, ce sauf-conduit n'est autre chose qu'un passe-port, destiné à protéger la personne du porteur contre les mauvais traitements que la rapacité et l'esprit de vengeance rendaient si fréquents dans ces temps de troubles.

Mais ce passe-port ne devait-il pas aussi sauvegarder la personne de Hus durant son séjour à Constance même, et lors de son retour en Bohême?

Nous croyons qué c'est là une chose incontestable. Le sauf-conduit devait protéger le novateur contre tous les dangers corporels qu'il pouvait courir dans la ville de Constance *de la part des membres et des sujets de l'empire*. Mais Sigismond ne pouvait pas songer à le soustraire par ce moyen *à la juridiction de ses supérieurs légitimes, du concile général*. Cette assemblée était composée en majeure partie de Français, d'Anglais, d'Italiens, de Polonais, etc., de toutes sortes de personnes enfin, sur lesquels Sigismond, roi d'Allemagne, n'avait pas la moindre autorité. Au contraire, lui-même il était tenu de se soumettre à toutes les décisions du concile relatives aux questions religieuses.

Quant à Hus, il était justiciable du concile sous un double rapport : comme prêtre et comme accusé d'hérésie. D'ailleurs il en avait formellement appelé au concile, et si cet appel avait un sens, il impliquait nécessairement la reconnaissance de la juridiction de l'assemblée. Si, par le sauf-conduit, le roi d'Allemagne avait entendu déroger au pouvoir souverain du concile, et poser le prêtre bohême vis-à-vis de l'Eglise assemblée comme pouvoir également indépendant et souverain, il se serait mis en contradiction flagrante avec tous les principes de droit alors reconnus. La tentative seule d'une usurpation aussi violente sur les droits de l'Eglise eût forcé les Pères de dissoudre le concile attaqué dans ses libertés les plus essentielles, ou du moins de le transférer dans une ville non soumise à l'autorité de Sigismond.

En effet, peu de temps après, le simple soupçon que le roi cherchait à exercer une influence illégale sur la marche des délibérations, allait amener la dissolution immédiate, quand le prince lui-même revint aussitôt sur ses pas.

Cependant Hus et quelques-uns de ses adeptes semblent avoir attribué dans la suite une portée illimitée au sauf-conduit, et y découvrir une sorte d'immunité personnelle entière et complète. C'est là du moins ce que l'on peut conclure des reproches qu'ils

adressèrent au roi d'Allemagne. D'après une lettre que Hus lui-même écrivit de sa prison à ses partisans de Bohême, Sigismond aurait dit aux Pères du concile : « Je lui ai donné un sauf-conduit, de sorte que s'il refuse de se soumettre à la décision de l'assemblée, je ferai connaître votre jugement au roi de Bohême, et je lui renverrai le coupable, afin qu'il le juge avec son clergé. » Ce subterfuge, quoiqu'étrange, ne doit pas étonner dans un homme qui adoptait les opinions les plus absurdes sur l'Eglise et ses rapports avec l'Etat; qui méconnaissait les principes les plus simples de droit, au point de permettre, d'ordonner même aux princes la spoliation des biens ecclésiastiques [1]. Un homme qui, à cette époque, osait professer de telles opinions, qui regardait les prélats de l'Eglise, les Pères mêmes de Constance comme les serviteurs de l'Antechrist, les instruments de Satan; qui appelait le concile *une assemblée de prêtres cupides et orgueilleux;* cet homme devait considérer un empiétement sur les droits de l'Eglise comme licite, comme louable. Que sont pour un homme de ce genre les droits les mieux établis, quand il les trouve en opposition avec ses intérêts, quand il y voit un obstacle à ses plans subversifs? Hus montra d'ailleurs par sa conduite, combien ses principes sur les limites du pouvoir ecclésiastique et civil étaient flexibles et se modifiaient d'après les circonstances. Quand autrefois il avait attaqué l'ordre donné par l'archevêque

[1] Hus trouvait dans cette opinion un excellent moyen pour captiver la bienveillance des princes. Ainsi, pendant que le concile se préparait à juger sa doctrine, il écrivit à ses partisans : « Il faut insinuer au roi Sigismond que si l'on condamne comme hérétiques mes opinions sur la spoliation des biens de l'Eglise, on sera forcé de déclarer hérétiques lui et son père, puisqu'ils ont enlevé beaucoup de biens aux évêques. » Si j'étais libre, écrivait-il, je chercherais à avoir une entrevue avec le roi et je lui dirais : « Prince, prenez garde que votre faiblesse ne vous fasse perdre des possessions qui vous sont si chères. Car, si le concile déclare que les acquisitions des biens de l'Eglise sont illicites, vous serez obligé à restituer. » On le voit, il cherchait à prendre par son faible un prince qui se trouvait toujours court d'argent, et espérait ainsi le brouiller avec le concile. Ce moyen lui avait parfaitement servi dans ses relations avec Wenceslas, mais il devait complétement échouer auprès de Sigismond. Les jugements qu'il prononce sur ce dernier prince, sont tellement contradictoires qu'on saurait à peine s'en faire une idée. Ainsi, pour donner un seul échantillon, dans sa 20me lettre, il le fait remercier de tout le bien qu'il lui a fait ; et dans la 21me, écrite immédiatement après, il l'accuse de l'avoir traité *en tout* de la manière la plus inique et la plus indigne.

de Prague de brûler les ouvrages de Wiclef, ses adversaires lui rappelèrent la loi de l'empire qui légitimait et commandait même cet acte, Hus leur répondit : les droits de l'Eglise ne peuvent pas être mis à néant par les édits impériaux. Mais dès qu'un pareil renversement lui paraît désirable, il change d'opinion.

La conduite de Hus doit, sous un double rapport, exciter notre étonnement : d'abord, Hus semble avoir complétement perdu de vue son appel au concile, et les conséquences nécessaires de cet appel; ensuite, ce sauf-conduit dont il n'avait pas même attendu l'arrivée à Prague pour commencer son voyage, il lui donne maintenant une importance et une signification exagérées, que n'explique aucun terme de cette pièce.

Sigismond n'était ni le souverain ni le juge de Hus; mais, quand il l'eût été, un passe-port délivré par lui ne justifie pas l'espoir que le novateur dit avoir nourri de rester libre et impuni, même après qu'une sentence de condamnation aurait été prononcée contre lui. Car, d'après les principes de droit civil alors admis, un sauf-conduit, sans clauses extraordinaires (et celui de Hus était tel), garantissait au porteur, sécurité durant le voyage et protection contre toute violence injuste; mais jamais on ne pouvait s'en prévaloir pour échapper à l'exécution d'un jugement légal. Voici le sens des formules usuelles : « Nous vous donnons un sauf-conduit pour protéger vos droits et vous défendre contre toute violence injuste, pourvu toutefois que votre conduite soit irréprochable. » Souvent on y ajoutait : « Jusqu'à ce que l'on vous trouve coupable de quelque crime et digne de punition. »

Les lois de l'empire défendaient d'accorder un sauf-conduit absolu qui aurait pu soustraire l'individu aux poursuites judiciaires. Ainsi il est dit dans le code criminel de Charles V, art. 76. « On ne donnera point de sauf-conduit à un prévenu, où à un témoin qui doit comparaître devant le juge ou les commissaires, pour le protéger contre une sentence criminelle, mais on peut le lui donner pour le défendre contre la violence. » Et à l'art. 156 : « Le sauf-conduit a pour effet de faire obtenir justice et de prévenir la violence, mais ne s'étend pas au delà. » Aussi, quand, plus tard, le synode de Bâle donne aux députés des hussites un sauf-conduit extraordinaire, dérogeant aux droits habituels, il est dit dans la pièce même que c'est un *salvus conductus* ne contenant aucune réserve et garantissant une sécurité com-

plète et absolue. . . . .

Il est donc évident qu'en délivrant le sauf-conduit à Hus, Sigismond n'assumait pas l'obligation de le protéger contre les démarches judiciaires du concile et leurs conséquences.

Mais ne lui a-t-il pas promis verbalement une sécurité complète? Hus l'affirmait. Dans une lettre à ses amis il dit que Sigismond lui a fait annoncer par un certain Henri Leffl et par d'autres encore, qu'il voulait lui faire accorder une audience en règle, et qu'il le ferait ramener en Bohême s'il ne se soumettait pas au jugement du concile [1]. Mais quiconque connaît l'époque dont il est ici question, doit dire que cette assertion est au moins fort improbable. Si Hus lui-même n'en a pas imposé, Henri Leffl, dont il parle, doit l'avoir trompé ou avoir mal-compris les paroles de Sigismond; car on ne s'explique pas même comment l'empereur, qui ne désirait que la pacification de la Bohême, aurait assuré sa protection au novateur pour le cas où celui-ci se révolterait contre la décision du concile, tandis que cette révolte détruisait le seul moyen possible de pacification et rendait la situation bien plus effrayante qu'elle ne l'était auparavant. Sigismond était intéressé au plus haut point à s'entendre avec le concile; qu'est-ce donc qui aurait pu l'engager à se brouiller tout d'abord avec lui, en empiétant sur son pouvoir? Ensuite comment expliquer que, dans un temps où l'hérésie et la révolte obstinée contre les décisions de l'Eglise étaient regardées comme choses abominables, l'empereur eût voulu se charger, sans droit ni raison, de protéger un individu coupable de ces crimes? Ajoutons que les deux nobles, Wenceslas de Duba et Jean de Chlum, députés par Sigismond à Hus, n'eurent jamais connaissance de l'engagement qu'aurait pris l'empereur de protéger l'hérétique; aussi Hus n'invoque-t-il pas leur témoignage. Que le prince ait envoyé des hommes inconnus et sans nom pour lui faire une promesse aussi extraordinaire, cela est fort peu croyable et d'ailleurs en contradiction évidente avec les faits. En

[1] Hus dit dans une de ses lettres (Ep. 34) que ses partisans de Bohême l'ont averti de ne pas se fier au sauf-conduit de Sigismond. Si cela est vrai, comme ils n'avaient pu voir cette pièce que Hus ne reçut qu'à Nuremberg, ils ont voulu dire, qu'il ne devait pas se figurer qu'un sauf-conduit comme on les donnait ordinairement, lui garantît le moindre privilége exceptionnel *vis-à-vis du concile*.

effet, Hus qui dans ses lettres attaquait l'empereur avec tant de violence, n'invoqua jamais la prétendue promesse de ce prince, pas même lorsque, dans une cession du concile, Sigismond déclara n'avoir chargé Duba et Chlum que du soin de défendre l'accusé contre toute injustice et de lui obtenir une audience; il protesta qu'il mettrait, de ses propres mains, le feu au bûcher, plutôt que de le voir persévérer dans sa révolte obstinée contre l'Eglise. Et d'ailleurs, quand Sigismond aurait fait cette promesse sans l'exécuter, on n'en peut pas faire un crime au concile, qui ne connaissait pas cette promesse et qui, lors même qu'il l'aurait connue, ne devait pas se croire obligé d'y obtempérer.

Au commencement de son séjour à Constance, Hus jouit d'une liberté illimitée. Fidèle au système qu'il avait suivi jusqu'alors, il continua à ne pas s'inquiéter des censures ecclésiastiques fulminées contre lui. Durant son voyage, il avait partout prêché ouvertement et offert le sacrifice de la messe : ce qu'il ne cessa pas de faire à Constance même. Cependant Jean XXIII usa encore d'indulgence à son égard. Il suspendit l'excommunication lancée contre lui, et l'interdit dont une sentence antérieure frappait tous les lieux où Hus séjournerait. Cette dernière mesure était pour ainsi dire nécessaire pour que la présence de l'hérésiarque à Constance ne devînt pas une cause de troubles; la première fut prise afin que les membres du concile pussent impunément et sans crainte conférer avec lui. Ainsi, de toutes les censures sous le coup desquelles il s'était trouvé, une seule restait en vigueur, la suspension des fonctions sacerdotales, qui impliquait avant tout la défense de prêcher et de célébrer la messe. Hus n'y fit pas attention, parla avec plus d'enthousiasme que jamais des doctrines de Wiclef à tous ceux qui voulaient l'écouter, et quand l'évêque de Constance l'avertit de s'abstenir de la célébration de la messe, il lui répondit avec sa fierté habituelle, qu'il ne s'inquiétait pas des censures ecclésiastiques. Cependant les théologiens bohémiens, adversaires de Hus, étaient arrivés. Ils avaient extrait de ses ouvrages une foule de propositions erronées et scandaleuses, et les avaient soumises au Pape et aux cardinaux. Le novateur n'eut pas de peine à reconnaître que l'opinion dominante de l'assemblée était hostile à sa doctrine. Aussi longtemps qu'il s'était vu entouré en Bohême de la foule ignorante et enthousiaste de ses admirateurs, il avait espéré trouver à Constance des disciples non moins avides de l'enten-

dre. Il vit qu'il s'était trompé et commença à craindre pour sa liberté; car il n'ignorait pas que sa transgression audacieuse et pleine de mépris des censures, constituait, d'après les lois de l'Eglise, un crime nouveau et des plus graves. Il se souvint alors de sa patrie, où il avait été l'oracle vénéré d'un parti puissant et nombreux. Il résolut donc de s'échapper de Constance. Caché dans le carrosse d'un chevalier de Bohême, Laczenbock, il espérait s'évader furtivement de la ville; mais il fut découvert, ramené, et enfermé dans un appartement du palais, habité par le Pape. Sur la demande de Jean de Chlum, il fut bientôt transféré, sous la conduite de l'évêque de Lausanne, dans un autre lieu de sûreté.

Supposons même que Hus eût obtenu de l'autorité compétente un sauf-conduit universel, lui assurant une liberté complète, il en avait de droit perdu les avantages par les actes qu'il venait de poser. Car, d'après la doctrine de tous les jurisconsultes, le sauf-conduit est annulé par le fait même, si le porteur se rend coupable de quelque nouveau crime [1]. Or, Hus avait foulé aux pieds les lois existantes et les remontrances de ses supérieurs ecclésiastiques, en dépit de toutes les censures; il avait cherché à se soustraire par la fuite à des juges dont il avait reconnu la juridiction par son appel.

Cependant Jean de Chlum réclama contre l'emprisonnement de Hus, en invoquant un sauf-conduit que le Pape lui-même lui aurait donné : naturellement le pontife nia le fait. Puis il allégua le sauf-conduit royal, mais sans le produire, parce que, dit-il dans la suite, ni le Pape ni les cardinaux n'avaient demandé à le voir. Mais la véritable raison en était autre : la lecture du sauf-conduit aurait convaincu tout le monde que Sigismond n'avait voulu donner à Hus qu'un passe-port, et qu'il n'avait pas songé à lui assurer l'immunité dans ses rapports avec le concile.

Cependant Sigismond était disposé à accorder au novateur plus que le texte du sauf-conduit ne semblait dire. Il lui avait promis de le protéger contre toute violence injuste, et de lui procurer une audience publique devant le concile : le concile entier

[1] Arumæus, l. c., p. 73. Hoc casu (superveniente novo delicto) salvum-conductum non tam a dante quam ab ipso accipiente frangi existimamus. — D'après Cressius (Commentat. ad constitut. crim. p. 192), le sauf-conduit perd ses effets : Si reus... jam præsens clandestina fuga judici illudere conatur.



devait être le juge de Hus, et pas seulement le pape Jean XXIII, dont l'autorité commençait déjà à décliner. Aussi, quand les partisans de l'accusé se plaignirent au prince, alors encore absent, de l'emprisonnement de Hus, Sigismond dut considérer cet acte du Pape comme une violence injuste, et exigea l'élargissement immédiat de Hus, avec menace de faire briser les portes de la prison en cas de refus. Plus tard Jean XXIII lui en fit un reproche dans son apologie, dans laquelle il exposait les raisons pour lesquelles il s'éloignait de Constance. Entretemps Sigismond arriva dans cette ville et y apprit le véritable état des choses.

Quelques membres du concile lui rappelèrent aussitôt la promesse formelle qu'il avait faite de protéger tous les prélats et clercs de l'assemblée dans la jouissance complète de leurs droits, et le Pape dans le libre exercice de son autorité et de sa juridiction [1]. Dès lors il ne fut plus question de l'élargissement de Hus, et le prince se borna à demander pour lui une audience publique devant le concile : ce qui lui fut unanimement accordé.

Dans le cours des débats, Sigismond déclara plusieurs fois expressément que son intention n'avait pas été de faire obtenir protection à Hus, dans le cas que celui-ci serait convaincu d'hérésie et qu'il se montrerait obstiné dans son erreur. Au contraire, il protesta qu'il aimerait mieux mettre de sa propre main le feu au bûcher qui devait brûler l'hérésiarque que de le protéger dans ses erreurs et son opiniâtreté. « Si, lui dit-il un jour, vous êtes résolu à soutenir obstinément vos hérésies, le concile a ses droits et ses lois, d'après lesquels il doit procéder contre vous. » Quand il eut entendu la lecture des propositions extraites des ouvrages de l'accusé, il s'écria devant tous les Pères du concile : « Une seule de ces propositions suffit pour le faire condamner. S'il refuse de se rétracter, il est libre au concile de prononcer la sentence de mort, ou tel autre châtiment canonique. »

Pendant qu'on discutait les propositions erronées tirées de ses

[1] Curabimus quod D. noster Papa cum DD. cardinalibus et sua curia ac cum omnibus prælatis et clericis in concilio existentibus gaudeant plena ecclesiastica immunitate; ita etiam quod ipse D. noster Papa ibi libere possit omnem suam apostolicam auctoritatem, jurisdictionem et potestatem exercere. V. Bzovius, *Annal.*, ad an. 1413, p. 345.

ouvrages, Hus reconnut lui-même, conformément aux principes admis de son temps, la nécessité et la légitimité de la peine de mort prononcée contre les hérétiques obstinés [1]. Aussi déjà en Bohême avait-il défié ses adversaires de le convaincre d'hérésie à condition qu'ils acceptassent, eux aussi, la punition ordinaire des hérétiques, le supplice du feu, auquel il déclarait se soumettre en cas de défaite. Pendant son voyage à Constance, il avait publiquement provoqué tous ceux qui voulaient l'accuser d'erreur, à le suivre dans cette ville et à le déférer à l'Eglise assemblée. « Si l'on me prouve, disait-il, que je suis hérétique, je suis prêt à subir toutes les peines infligées aux hérétiques [2]. » Mais quand on lui montra dans ses ouvrages des principes évidemment hostiles à la foi et sapant par la base tout l'édifice de l'Eglise, il soutint, comme les hérésiarques de tous les temps, que ses doctrines n'étaient pas même ébranlées par les arguments que les théologiens du concile y avaient opposés. Lorsque des hommes tels que d'Ailly et Gerson rejetaient eux-mêmes ses principes, il ne témoigna pour eux que la haine la plus violente. Dans les lettres qu'il adresse à ses partisans, il attaque de toutes les manières possibles l'autorité du concile; il s'empare avec empressement de toutes les calomnies que ses compatriotes débitent sur l'un ou l'autre prélat, et en vient à la conclusion que tout le concile n'est qu'un ramas d'hommes orgueilleux, cupides, abominables. Si l'on refusait de s'engager avec lui en séance publique dans une dispute sur le sens souvent ridicule qu'il attribuait à un passage de l'Ecriture, c'était une preuve que les Pères n'avaient pas grande foi dans la bonté de leur cause.

Bientôt il écrivit en Bohême que le concile condamnait ses livres sans les comprendre, sans les avoir lus. Puis il se réjouit de ce que les prélats ont été forcés de lire ses ouvrages, de les étudier avec plus de soin que l'Evangile même; mais, dit-il, ils n'y ont trouvé que leur propre honte. Avec un homme de ce caractère on ne pouvait pas songer à discuter paisiblement une doctrine. La plus grande assemblée que l'Eglise chrétienne ait vue jusqu'à cette époque, une assemblée à laquelle toutes les

[1] Si vero omnino non vellent (hæretici) ab erroribus desistere, præmissa instructione, ego dico quod tales etiam corporaliter puniri deberent. *Acta Hussi*, fol. 17.

[2] Porro si me de errore aliquo convicerit, et me aliena a fide docuisse probaverit, non recusabo quascumque hæretici pœnas ferre. *Ibid.*

nations de l'Europe ont député leurs docteurs les plus éminents, se prononce à l'unanimité contre les doctrines de Hus; et ce novateur orgueilleux ne songe pas même à se dire qu'il pourrait bien s'être trompé! il ne lui vient pas le moindre doute sur sa propre infaillibilité! il s'étudie uniquement à trouver le moyen d'annuler une autorité aussi accablante, et il s'écrie qu'on ne l'a pas convaincu d'erreur par la Sainte-Ecriture!

Cependant, à cette époque, ni les adversaires de Hus, ni ses amis de Bohême, ni personne au monde ne pensait que le sauf-conduit pourrait le soustraire à la condamnation prononcée contre lui par le tribunal suprême de l'Église, ou que, après avoir été déclaré hérétique obstiné par le concile, Hus pourrait se retirer libre et sans être inquiété. Dans une lettre adressée au concile après l'arrestation de Hus, les nobles de Bohême présents à Constance demandèrent qu'en considération du sauf-conduit royal, leur maître pût obtenir d'être entendu publiquement et de rendre compte de ses doctrines; mais ils reconnurent aussi que l'assemblée pouvait procéder contre lui dans le cas où on le trouverait soutenir opiniâtrement quelque erreur. Ils s'expriment de la même manière dans une lettre à Sigismond. Ne permettez pas, dirent-ils, que, malgré votre sauf-conduit, Hus reste plus longtemps détenu, et qu'on lui refuse l'audience qu'il a réclamée. Toutefois, nous n'exigeons pas qu'il échappe à la punition s'il est coupable; au contraire, dans ce cas, le concile pourra le traiter selon son bon plaisir.

Même dans cette lettre pleine de fiel que la noblesse de Bohême, toute dévouée au novateur, écrivit au concile après l'exécution de Hus, il ne se trouve pas un seul mot qui fasse entendre que, pour procéder à cette exécution, il ait fallu enfreindre le sauf-conduit. Et cependant il n'est pas douteux que les Bohémiens, exaspérés, n'eussent adressé ce reproche à l'assemblée s'ils l'avaient considéré comme tant soit peu fondé.

Les faits sont tels que nous venons de les rétablir; ils portent tous le caractère de la certitude que l'on peut exiger pour les vérités historiques. Hus reçut de l'empereur Sigismond un sauf-conduit qui lui assure toute sécurité pendant son voyage à Constance, et pendant le retour en cas de justification. Toute promesse plus étendue eût été un empiétement sur la juridiction du concile. Toutefois, l'intention du prince était (et il en avait fait à Hus la promesse verbale) de demander que son protégé ne fût pas condamné par le concile sans avoir été publiquement en-

tendu, et qu'il pût conserver jusque-là la liberté personnelle. L'assemblée consentit immédiatement à la première de ces demandes. Quant à la seconde, par égard pour l'empereur, qui avait engagé sa parole, et par condescendance pour les nombreux partisans du novateur, le concile l'aurait également accordée si Hus ne l'avait forcé d'user de rigueur en prêchant sous ses yeux, à Constance même, les doctrines de Wiclef condamnées par l'Eglise, et en cherchant, par sa fuite, à se soustraire au tribunal qui devait le juger.

Aussi le conseil exigea-t-il que Hus demeurât prisonnier, même après l'évasion et la déposition de Jean XXIII, qui l'avait fait arrêter. Quand les nobles de Bohême offrirent caution pour lui, les députés de l'assemblée leur répondirent que leur conscience ne leur permettait pas d'accepter une caution pour cet homme, qui ne méritait ni foi ni confiance. De son côté, Sigismond, à peine instruit de la conduite de Hus, avait proclamé la justice et la nécessité de son arrestation. Au reste, ni l'empereur, ni le concile, ni le parti de Hus ne s'imaginaient alors que le sauf-conduit dût protéger l'accusé contre la condamnation qu'on prononça bientôt, contre sa tradition au bras séculier et son exécution. Ce ne fut que plus tard qu'on inventa cette imposture, quand l'esprit de parti eut atteint les limites de la haine la plus atroce. Alors toutes les armes furent bonnes [1].

Abordons maintenant l'accusation la plus grave et la plus importante : « Pour justifier l'empereur d'avoir annulé le sauf-conduit, le concile n'eut pas honte de décréter qu'on ne doit pas tenir la parole donnée à un hérétique [2] ! » Voilà l'accusation, et voici en propres termes le décret du concile :

« Le présent Saint-Synode déclare qu'aucun sauf-conduit donné par un empereur, un roi ou une autre autorité temporelle à des

[1] Nous avons déjà fait observer que Hus lui-même insinue dans ses lettres, qu'il regarde le sauf-conduit royal comme lui assurant une liberté complète, universelle ; mais il semble avoir reconnu lui-même la fausseté de cette manière de voir. Quand Sigismond lui déclare qu'après lui avoir procuré une audience publique il se croit libre de toute obligation envers lui, Hus lui répond qu'il le remercie cordialement de sa protection et de son sauf-conduit. Aurait-il parlé de la sorte, n'aurait-il rien dit de la violation du sauf-conduit, s'il avait regardé comme répréhensible la conduite du roi à son égard ?

[2] Ce sont les propres paroles du docteur Gieseler (*Hist. eccles.*, tome II, p. 418). Nous verrons à l'instant si l'auteur lui-même ne devrait pas avoir honte de s'exprimer de la sorte et de traiter les choses avec une telle légèreté.



hérétiques ou à des personnes accusées d'hérésie, dans l'espoir de les ramener de leurs erreurs, quelles que soient d'ailleurs les obligations qu'ils pourraient par là avoir contractées à l'égard de ces personnes, ne doit et ne peut porter préjudice à la foi catholique et à la juridiction ecclésiastique; que ce sauf-conduit ne peut empêcher le juge ecclésiastique compétent de rechercher les erreurs de ces personnes, de procéder contre elles d'après les lois, et de les punir d'après les prescriptions du droit, si elles refusent obstinément de rétracter leurs erreurs; quand même ces personnes, se fiant au sauf-conduit, se seraient rendues au lieu du jugement, ce qu'elles n'auraient pas fait autrement; déclare aussi que celui qui aurait donné un sauf-conduit pareil, supposé qu'il ait d'ailleurs fait tout ce qui était en son pouvoir pour en assurer l'exécution, ne doit plus se croire ultérieurement obligé à quoi que ce soit [1]. »

Ce décret signifie d'abord que l'autorité de l'Eglise, dans les choses purement spirituelles (comme dans celles où il s'agissait de se prononcer sur une hérésie), est absolument indépendante, et que le pouvoir temporel ne peut aucunement l'entraver dans l'exercice de son droit. Le concile proteste spécialement contre tout sauf-conduit qui tendrait à soustraire un individu accusé d'hérésie au tribunal ecclésiastique et à entraver les juges ecclésiastiques compétents dans l'exercice de leur juridiction et dans l'application des peines déterminées par le droit. Il est évident que ce canon fut provoqué par les erreurs qui trouvèrent leur cause ou leur encouragement dans les doctrines de Wiclef et de Hùs, et sur lesquelles les hussites s'étaient appuyés pour faire un crime á Sigismond de ce qu'il respectait les droits généralement reconnus et si bien établis du concile général, et

[1] Præsens sancta Synodus, ex quovis salvoconductu per imperatorem, reges, et alios sæculi principes, hæreticis vel de hæresi diffamatis, putantes eosdem sic a suis erroribus revocare, quocumque vinculo se adstrinxerint, concesso, nullum fidei catholicæ vel jurisdictioni ecclesiasticæ præjudicium generari, vel impedimentum præstari posse seu debere declarat, quominus, dicto salvoconductu non obstante, liceat judici competenti ecclesiastico, de hujusmodi personarum erroribus exquirere, et alias contra eas debite procedere, easdemque punire quantum justitia suadebit, si suos errores revocare pertinaciter recusaverint, etiamsi de salvoconductu confisi, ad locum venerint judicii, alias non venturi : nec sic promittentem, cum alias fecerit quod in ipso est, ex hoc in aliquo remansisse obligatum. (*Conc. Const.* Sessione XIX). *Acta Conc. Constant.* edit. Von der Hardt, t. IV, p. 521. in-fol. Fracof. 1699.

de ce qu'il refusait de soustraire leur maître à la juridiction de l'assemblée en le remettant en liberté.

C'est contre cette accusation absurde et contre cette théorie, qui fausse les rapports des deux pouvoirs, que ce canon est dirigé. Il établit qu'un prince ou un roi ne peut pas, par sa protection, soustraire un individu accusé d'hérésie à la juridiction du tribunal ecclésiastique, parce qu'une telle protection, contraire à toutes les lois divines et humaines, serait illégitime par là même, et parce qu'on ne peut pas imaginer une obligation qui forcerait quelqu'un à commettre une injustice.

Ce canon établit, en second lieu, qu'un prince qui aurait assuré la sécurité à une personne est obligé, en conséquence, de faire tout ce qui est réellement en son pouvoir, sans léser les droits d'une autre autorité, et qu'après cela seulement il peut être considéré comme libre des obligations qu'il avait contractées à l'égard de cette personne. Où donc trouve-t-on ici cette doctrine révoltante « qu'on n'est pas obligé de tenir les promesses faites à un hérétique? » N'est-ce pas évidemment le contraire que veut le concile en prononçant que celui qui donne sa parole à un hérétique ne peut se croire libre à son égard que lorsqu'il a employé, pour se libérer, tous les moyens qui ne sont pas incompatibles avec les droits d'autrui et les lois existantes?

Mais, dira-t-on, comment se fait-il donc qu'on se soit servi de ce décret pour couvrir de sarcasmes la plus grande assemblée que l'Europe chrétienne eût vue jusqu'alors, et pour l'accuser d'avoir posé en principe le mensonge et le parjure? Comment encore aujourd'hui un homme que l'Allemagne protestante regarde comme un de ses plus grands historiens ose-t-il formuler cette accusation? Ne craint-il donc pas d'être regardé comme un calomniateur?... Pour y échapper, M. Gieseler a trouvé un expédient, mais il n'est pas des mieux imaginés. Il s'est permis de tronquer le canon et d'en éliminer ces paroles décisives : « Nec sic promittentem, *cum alias fecerit quod in ipso est,* ex hoc in aliqua re mansisse obligatum. »

Ces paroles se trouvent cependant dans toutes les éditions des conciles : dans celle de Cologne de 1438, dans celle de Rome de 1612, dans celle de Viviers de 1618, dans celle de Paris de 1644, comme aussi dans les éditions plus récentes de Hardouin, Coleti, Mansi. Von der Hardt déclare avoir trouvé ces mots dans les manuscrits de Leipzig et de Gotha, et s'ils ont fait défaut

dans quelque autre document qu'il a consulté (ce qu'il semble indiquer en les mettant entre parenthèses[1]), on doit l'attribuer uniquement à la négligence d'un copiste, vu l'unanimité de tous les manuscrits connus, que M. Gieseler aurait pu et dû consulter. Depuis quatre cents ans ce canon n'a été connu dans l'Eglise, et n'a été cité par les théologiens et les juristes que tel que nous le donnons. Mais M. Gieseler avait encore une raison spéciale de se passer de ces paroles, S'il les avait transcrites, il y aurait eu une contradiction par trop évidente entre le canon du concile et un prétendu décret que le savant historien communique à ses lecteurs. Il y est dit : « que Hus, par ses attaques obstinées contre la doctrine orthodoxe, s'est rendu indigne des » droits attachés à un sauf-conduit ou de quelque autre privilége, et que, d'après le droit naturel divin et humain, il n'a » pas été permis de lui garder foi et promesse au détriment de » la vérité. »

Jusqu'au temps de Von der Hardt, c'est-à-dire jusqu'au commencement du siècle dernier, cette pièce que l'on voudrait faire passer maintenant pour un décret du concile de Constance, était entièrement inconnue. Le docteur Giesceler l'a découverte à Vienne dans un manuscrit qu'il appelle *Codex Dorrianus*, et l'a fait imprimer à tout hasard parmi les actes de la 19e session, sans que le manuscrit lui-même donne la moindre indication sur l'occasion qui aurait provoqué une si odieuse déclaration. Ici, comme en beaucoup d'autres endroits, l'auteur s'est laissé surprendre par cette avidité excessive avec laquelle il saisit en aveugle tout ce qui peut jeter la moindre défaveur sur l'Eglise ; il n'a pu résister au plaisir de placer cette pièce étrange immédiatement après le canon que nous avons expliqué plus haut, comme si elle était un véritable décret du concile. Cependant l'un est en contradiction flagrante avec l'autre. Le vrai canon met en principe la validité d'un sauf-conduit donné à un hérétique ; il reconnaît l'obligation contractée par le prince de tout employer pour en faire obtenir les effets ; mais il défend d'accorder des droits qui porteraient atteinte à la juridiction du concile. Le prétendu décret nie, au contraire, que le sauf-con-

[1] Ce n'est pas seulement les mots, mais toute la dernière phrase qui est mise entre parenthèses, voici son texte après le mot *venturi* : « (In Lips. et Goth. » additum : Nec sic promittentem, cum alias fecerit quod in ipso est, ex hoc in » aliquo remansisse obligatum.) » *Ibid.*, p. 522. A. B.

duit ait imposé une obligation quelconque à Sigismond, puisque Hus était indigne d'obtenir une telle pièce, et que, par conséquent, d'après le droit naturel divin et humain, l'empereur n'était pas tenu de garder sa parole.

Le canon se contente de revendiquer pour le juge ecclésiastique le droit d'entendre et de juger un individu accusé d'hérésie, et il abandonne au prince séculier qui a donné le sauf-conduit, le soin et l'obligation de faire obtenir à l'hérétique toute la protection qui n'est pas incompatible avec les droits de l'Eglise. Le décret de M. Gieseler part de ce principe que, puisque Hus était hérétique, son sauf-conduit était nul par le fait même, de sorte que Sigismond n'aurait pas même été tenu de protéger la personne du docteur de Bohême pendant son voyage à Constance. La contradiction de ces deux pièces est donc évidente, et cependant personne ne peut avoir le courage de soutenir que le concile aurait porté sur le même objet deux décrets contradictoires.

Ajoutons à cela, qu'à ce prétendu décret n'est pas joint le *placet* du concile, c'est-à-dire l'approbation des députés des différentes nations, et du président, le cardinal de Viviers. Il lui manque donc une formalité que possèdent la décision des Pères sur la valeur du sauf-conduit et tous les autres décrets émanés du concile. Cette circonstance seule suffit pour en faire soupçonner l'authenticité, ou plutôt prouve que cette pièce n'est que *le projet d'un auteur inconnu*, projet qui n'a pas été proposé au concile ou en eût été certainement désapprouvé. Les actes du concile fournissent d'autres faits du même genre.

Enfin, si l'assemblée avait en effet avancé ce principe qui renverse tout ordre social, comment expliquer qu'il soit resté inconnu pendant trois siècles, et que personne ne l'ait invoqué, ni pour le blâmer ni pour l'approuver ? Comment s'est-il fait que dans une circonstance où l'on eût dû nécessairement le relever, dans les relations du concile de Bâle, il n'en soit pas même fait mention ? On peut donc soutenir sans crainte de se tromper que ce décret est entièrement étranger au concile de Constance. »

(*Traduit des* FEUILLES POLITIQUES DE MUNICH, *par la* REVUE DES REVUES *de Liége.*)

NOTA. Cette pièce n'a pas été découverte par M. Gieseler, comme semble l'indiquer l'auteur de cet article, puisqu'elle a été donnée par Von der Hardt, d'après ce

même *Codex Dorrianus*, p. 76. En voici le texte : « Cum tamen dictus Joannes » Huss, fidem orthodoxam pertinaciter impugnans, se ab omni conductu et privi- » legio reddiderit alienum, neque aliqua sibi fides aut promissio de jure naturali, » divino vel humano, fuerit in præjudicium catholicæ fidei observanda.... » (*ibid.*, p. 522). Mais, comme le dit l'auteur de l'article, c'est évidemment un *des projets de rédaction* offert au concile et rejeté par lui. Car il n'y est parlé ni de celui qui a lu le décret, ni du *placet* qui aurait dû être prononcé. Ce décret prouve donc plutôt en faveur du concile qui l'a rejeté. Aussi Von der Hardt ne sachant où le placer, se contente de le mettre à la suite du précédent, qui le contredit, en ajoutant : *huc pertinere videbitur*, etc. A. B.

Histoire du catholicisme en France.

LE CALVINISME
DANS LES PROVINCES PYRÉNÉENNES.



CHAPITRE PREMIER.

I. — INTRODUCTION DU CALVINISME A LA COUR DE BÉARN.

On avait pu constater dans les 14e et 15e siècles un affaiblissement notable dans l'influence monastique, à la suite de l'établissement des parlements et des universités; une guerre acharnée ne tarda pas à se déclarer entre la science orthodoxe qui s'éteignait dans les monastères, et les connaissances philosophiques qui dressaient dans les colléges le drapeau de l'indépendance de la pensée.

La lutte éclata sur des points bien éloignés du midi de la France, principalement en Angleterre et en Allemagne; mais elle y retentit suffisamment pour y réveiller la vigilance de l'esprit bénédictin et dominicain, qui semblait ailleurs assoupi.

Il était écrit que les Pyrénées seraient le dernier asile des vieilles doctrines religieuses, comme elles avaient été celui de la liberté municipale romaine, de l'indépendance des clans cantabres, des sauvegardes, du droit constitutionnel, et de l'orgueil intraitable des barons de la féodalité.

Pendant que l'armée de François Ier assiégeait Pampelune, sous le commandement de Dasparault, chargé de rétablir Henri d'Albret sur le trône de Navarre, plusieurs officiers castillans,

convaincus que la ville ne pouvait résister, s'étaient réunis pour parler de capitulation. Un jeune capitaine guypuscoan, s'y opposa avec la plus grande énergie, et déclara qu'il fallait s'ensevelir sous les ruines de la citadelle, avant d'abattre le drapeau de Castille. Sa résolution électrisa ses camarades, sans pouvoir arrêter les assauts victorieux des Franco-Béarnais; le jeune capitaine guypuscoan tomba blessé d'un éclat de boulet dans une de leurs attaques, et le navarrais Squarabaque se rendit maître de la place.

La blessure glorieuse de l'officier guypuscoan, fut un de ces événements, simples en apparence, qui sont appelés à exercer les plus grandes conséquences sur les destinées de leur siècle; car ce gentilhomme était Ignace de Loyola. Rapporté dans sa châtellenie de Loyola, pour y recevoir les soins de sa famille, Ignace employa les loisirs de sa convalescence à faire des lectures, profanes d'abord, pieuses ensuite, et ses insomnies et ses méditations enfantèrent la nouvelle milice religieuse de la Compagnie de Jésus, qui devait dépasser l'importance des Templiers, égaler parfois leurs vicissitudes, et partager la gloire des Bénédictins.

Pendant qu'Ignace de Loyola rêvait, sur son lit de douleur, de guerre et d'ascétisme, les luttes des libres penseurs, contre les défenseurs de l'orthodoxie, frappèrent son oreille, et le soldat moine ne renonça à la milice des camps, que pour entrer dans celle de la foi. Aussitôt que sa convalescence le lui permet, il se rend secrètement au célèbre pèlerinage de Montserrat, en Catalogne, et dépose ses armes sur l'autel de la vierge; il abandonne ses vêtements, ne conserve que le sac des Bénédictins, et se retire dans la grotte de Manresa. Après plusieurs mois de pénitence et d'expiation, il se dirige vers Barcelone dans le dessein de passer en Judée et d'aller mourir dans la retraite de saint Jérôme ou de saint Basile.

Cependant diverses circonstances l'empêchèrent d'accomplir ce projet, et il employa son séjour à Barcelone, à continuer ses études.... Pour combattre la corruption, le scepticisme, *la mort romaine* en un mot, saint Benoît n'avait eu besoin d'avoir recours qu'à la pureté et à l'ardeur religieuse; pour lutter, corps à corps, avec la science profane qui marchait à la conquête du monde, et avait aussi l'enthousiasme de sa foi, Loyola devait connaître ses armes, revêtir son bouclier, pénétrer dans les vastes arsenaux de ses connaissances. De Barcelone.

il passe à l'université d'Alcala; il avait alors 30 ans. Chassé d'Alcala, par suite de la nouveauté de ses desseins et de ses opinions, il se réfugie à Salamanque, et vient enfin à l'université de Paris. Après quelque séjour dans ce fanal scientifique de l'Europe, il rentre dans sa patrie, et s'établit à l'hospice d'Aspeita, dans le Guypuscoa, où il fait ses premiers essais de prédication.

Son frère aîné, averti de son retour, ne pouvant comprendre qu'un Loyola menât l'existence errante d'un mendiant, qu'il marchât pieds nus et couvert de haillons, vint le trouver et lui reprocher avec amertume une vie indigne de sa haute naissance. Ignace consent à soustraire *son abaissement* aux yeux de sa famille; mais s'il s'éloigne, c'est pour se rendre à Rome avec quelques jeunes gens qu'il vient de rattacher à ses principes. Peu de jours après son arrivée dans la capitale du monde catholique, il présente à Paul III le projet d'Institut qu'il combinait depuis plusieurs années. Les premiers capitaines de cette armée nouvelle, seront saint François Xavier, né dans la Navarre, en 1506, deux autres de ses compatriotes, les frères Esteban et Diego de Eguia, enfin saint François de Borja duc de Candia, qui abandonnera la vice-royauté de Catalogne, pour prendre le plus modeste des commandements dans la milice de Jésus, et devenir plus tard, le troisième général de l'Ordre [1].

L'Institut de Loyola fut approuvé. Entreprendre son histoire serait vouloir faire celle du monde; nous n'avons à parler que de son berceau.

On peut voir encore le somptueux collége fondé par Ignace lui-même dans la maison où il reçut le jour, et la basilique élevée par les habitants de Pampelune sur le point des remparts où le capitaine guypuscoan fut blessé. L'Europe eut pendant plusieurs siècles les yeux fixés sur ces deux points de la Navarre pour les bénir ou les maudire; elle ne les en a pas encore entièrement détachés.

Par un étrange contraste, l'esprit nouveau d'indépendance religieuse et philosophique vint bientôt lever son drapeau de l'autre côté des montagnes navarraises, en face du pays natal du fondateur des Jésuites. Le règne violent du Calvinisme dans le Béarn formera un des événements les plus dramatiques de

[1] Morel, *Histoire de Navarre*, t. v. — Belin, *Annales de Catalogne*, t. III.

notre histoire ; mais nous devons dès ce moment parler de l'introduction philosophique de la nouvelle secte à la cour de Henri d'Albret.

L'aimable sœur de François Ier, élevée sous l'influence de Marot et de Rabelais, avait vu sans courroux Luther et ses adhérents jeter le sarcasme sur la cour de Rome ; les beaux esprits de la cour de François Ier, sans se faire protestants, aimaient à rire des moines et des indulgences, et préparaient ainsi cette école du 18e siècle, que le 16e et le 17e allaient mal déguiser sous un voile de dévotion galante.

Henri d'Albret lui-même ne pouvait voir avec déplaisir exercer une certaine vengeance sur le successeur du pape Jules II, qui avait excommunié son père et favorisé l'usurpation de la Navarre par Ferdinand. La cour de Pau était donc indiquée naturellement comme le refuge des Protestants français aussitôt que viendrait la persécution.

Ce moment ne se fit pas attendre. Depuis que le schisme d'Occident avait répandu dans l'Eglise des levains si déplorables de discorde, les évêques n'avaient cessé, pour la plupart, d'abandonner leurs diocèses à l'administration de leurs grands-vicaires, afin de vivre à la cour de France, à celle de Rome, ou de remplir de grandes fonctions politiques ; aussi ne les voyait-on plus assister aux états de Languedoc, où ils occupaient cependant vingt-deux siéges. Leur négligence à cet égard alla si loin, que l'assemblée de Montpellier, de 1522, demandait, dans le cahier de doléances, que les évêques et les seigneurs convoqués fussent tenus de se rendre en personne, et dans le cas d'excuse légitime, de se faire représenter par des chargés de pouvoirs capables et sérieux.

Cet abandon des populations par leurs chefs ecclésiastiques, l'influence toujours croissante des universités, la hardiesse de leurs professeurs, le souvenir des erreurs religieuses des Albigeois, la haine provoquée par l'Inquisition, furent autant de causes qui s'amoncelèrent sur les esprits, et les préparèrent à accueillir les idées nouvelles. En 1531, un prêtre qui prêchait le Luthérianisme à Carcassonne avait été condamné par l'official. En 1532, Toulouse renfermait déjà plusieurs partisans de Luther. Le cardinal Odet de Châtillon, ayant remplacé l'archevêque de Toulouse, cardinal de Grammont, en 1534, donna à l'hérésie la plus vive impulsion qu'elle pût recevoir, car il abandonna le Catholicisme pour adopter la secte de Luther. Le mal était si

grave en 1532, que le parlement fit arrêter un grand nombre de Luthériens le jour de Pâques; l'Inquisiteur de la foi en ajourna trente-deux, et Jean Boisonné, professeur de droit civil, condamné avec beaucoup d'apparat, n'échappa au bûcher qu'en faisant abjuration publique devant la cathédrale. Jean Cadurque, de Limoux, plus opiniâtre dans ses opinions, périt sur le bûcher, et vingt autres adhérents subirent diverses punitions canoniques [1].

En présence des progrès bien plus considérables que les erreurs faisaient dans le nord de la France et en Allemagne, François Ier, le Pape et Charles-Quint, se réunirent à Marseille et résolurent de convoquer un concile général (1533); mais le projet ne fut pas suivi d'exécution; les deux princes se contentèrent de parcourir les provinces de leurs royaumes, un peu pour s'occuper de combattre l'hérésie, beaucoup pour révéler à leurs peuples les splendeurs inouïes de leur royauté.

François Ier se rendit à Toulouse par le Rouergue, précédé du maréchal de Montmorency, gouverneur de Languedoc, et suivi à un jour d'intervalle par la reine Éléonore, qui voyageait dans une litière couverte de drap d'or, attelée de deux chevaux caparaçonnés et montés chacun par un page. François Ier paya sa bienvenue à la capitale du Languedoc en augmentant les priviléges de son université, composée et divisée en quatre facultés. Il accorda à ses vingt docteurs *gérants* le droit de *créer*, *ériger* et *promouvoir* à l'ordre de chevalerie ceux qui auraient accompli leur temps d'étude; et Blaise Auriol, docteur *gérant* en droit canonique, fut le premier qui reçut le titre de chevalier des mains du roi de France. Les professeurs en droit avaient déjà la prérogative d'être nommés *comtes ès-lois* après vingt ans de professorat.

En passant à Montpellier, François promit de s'occuper de la translation dans cette ville de l'évêché de Maguelonne. Cette île, envahie par les sables, était devenue si malsaine, que tous les habitants l'avaient abandonnée; il n'y restait qu'une douzaine de chanoines de la cathédrale et de la collégiale. Il suffit à Guillaume Pélissier, évêque de Maguelônne, de faire un voyage à Rome pour rapporter la bulle de translation (1533).

Au milieu de ses luttes contre Charles-Quint, François Ier, qui sentait le besoin de s'attacher la bienveillance du Saint-Siége,

[1] Dom Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. VIII.

consentit enfin à porter contre les Luthériens, quelques édits assez rigoureux, par politique plutôt que par conviction religieuse. La nouvelle persécution atteignit d'abord frère Rochette, jacobin, inquisiteur de Toulouse, qui fut brûlé vif, par jugement des grands vicaires, et aussitôt un grand nombre de ses adhérents, des universités de Toulouse et de Paris, cherchèrent un refuge dans le pays libre de Béarn. Marguerite les accueillit avec empressement; elle les admit à sa cour, et fit prêcher dans son palais même, Gérard Roussel, luthérien déguisé, professeur de l'université de Paris, sans toutefois lui permettre de quitter l'habit religieux. Elle trouvait plaisant d'entendre un moine parler contre le Pape, elle lui témoigna son attachement, en le nommant abbé de Clairac, et, comme il était plus piquant encore de voir l'Eglise récompenser un moine révolté, elle arvint à le faire nommer évêque d'Oleron. Le carme de Tarbes, Solon, embrassa la doctrine de Roussel, et l'aida puissamment à la propager.

Marguerite ne se contentait pas d'écouter les sarcasmes luthériens, elle continuait à écrire les *gayetés* de son *Hepaméron*, digne pendant du Décaméron de Boccace, mais qui dépassait la gravité de l'ouvrage italien, car les mœurs du clergé y étaient présentées sous le jour le plus odieux. La joyeuse reine de Navarre avait choisi la vallée de l'Avedan en Bigorre pour le théâtre de ses hardiesses littéraires. Une foule de dames et de gentilshommes ayant passé la saison des bains à Cauterets (Caulderets), se disposaient à quitter cette haute vallée avant la saison rigoureuse, lorsque l'arrivée des pluies rendit leur retour à Tarbes impossible. Après quelques aventures romanesques, où les brigands et les ours luttent avec les torrents pour faire périr plusieurs jeunes seigneurs, elle raconte que quelques personnes firent le tour par l'Aragon et la Catalogne. pour éviter de traverser le redoutable Gave; que le reste de la société s'égara dans les montagnes, atteignit à travers les plus grands périls l'abbaye de Saint-Savin, et finit par se réunir au monastère de Saransse; mais quand on voulut franchir le Gave, on se vit obligé d'y faire jeter un pont, et ce fut pour attendre plus patiemment la fin de ce travail, qui devait durer une semaine, que les belles dames racontèrent ces *soixante-douze nouvelles* obscènes, dont nous n'oserions pas même rapporter les titres en entier. Croirait-on que la sœur du roi très-chrétien, François Ier, en consacre 17 à attribuer à des membres du clergé des tur-

pitudes et des crimes inénarrables? Que l'on lise : *La batelière de Cerclon* et *les deux cordeliers* (nouvelle v); *les facessies du sermon d'un capucin* (nouvelle xi); *le prieur corrupteur jouant l'homme de bien...., les trois meurtres causés par la passion d'un cordelier...., les désordres du curé de...., les quatre assassinats du cordelier qui ne peut parvenir à ses fins...., l'inceste d'un prêtre* (nouvelle xxxiii); *la curiosité de deux cordeliers* (nouvelle xxxiv); *les intrigues d'un autre* (nouvelle xxxv); *l'étrange pénitence donnée par un confesseur du même ordre* (nouvelle xli); *les sermons d'un de ses confrères* (nouvelle xlvi); *les débordements de deux religieux* (nouvelle xlviii); *le mariage du cordelier* (nouvelle lvi); *les amours d'un chantre et d'une parisienne* (nouvelle lx); *celles d'une bourguignone et d'un chanoine* (nouvelle lxi); enfin *l'histoire de la religieuse*, dans la nouvelle lxxii. On se convaincra qu'il était difficile, aux luthériens eux-mêmes, de travailler plus énergiquement aux renversements du Catholicisme. Les témérités de Marguerite ne s'arrêtaient pas là; car elle lisait la Bible pour y puiser des sujets de pièces de théâtre, et les faisait représenter à la cour par ses comédiens, en les assaisonnant de calembours et de satires contre la cour romaine. Henri d'Albret riait fort de l'esprit enjoué de sa femme, et coulait une vie insouciante, en préparant au Béarn la funeste époque des guerres de religion. Quelquefois, cependant, les fantaisies luthériennes de Marguerite lui paraissaient aller trop loin. Sachant que l'on faisait des prières contraires à celles de ses pères dans la chambre de la reine, il y pénétra un jour, et donna, dit-on, un soufflet correctif à la sœur du roi de France, déclarant *qu'il ne lui plaisait pas qu'elle voulût tant savoir*.

La cour et l'aristocratie renouvelaient donc à l'égard de l'Eglise la conduite funeste des troubadours et des parlements d'amour du 12e siècle ; on se disait chrétien, on faisait des pèlerinages; les conteurs de la reine de Navarre ne manquent pas d'entendre la messe et de communier de compagnie, avant de débiter leurs *gayetés* scandaleuses; et chacun livrait les ministres du culte à la haine du peuple, tout en se berçant de la folle persuasion que le peuple arrêterait ses sarcasmes et son mépris devant la première marche des autels!... Erreur fatale qui se renouvelle à chaque révolution religieuse. Car il en est bien peu que les gouvernements et la haute société n'aient eux-mêmes préparés, par leurs imprudences; quand les populations eurent été ins-

truites à rire du sacerdoce, elles montèrent plus haut; elles foulèrent aux pieds les dogmes et les temples.

L'histoire n'est pas une froide chronologie où tous les événements marchent de front pour acquérir, dans toutes les parties du territoire, à la fois une égale importance. L'humanité est soumise aux mêmes perturbateurs que le corps humain : la fièvre et le calme, l'agitation et le repos, se portent alternativement sur chaque partie de l'organisme, et il est toujours quelque membre ou quelque organe qui attire à lui la vie de l'histoire et l'attention du spectateur. Nous sommes arrivés au moment où cette préoccupation se concentre sur le Béarn et la Navarre, et laisse dans le repos tous les autres états pyrénéens.

La mort de Henri fit bientôt passer la couronne sur la tête de sa fille Jeanne d'Albret; elle aussi se glorifiait, comme sa mère Marguerite, de connaître les langues grecque et latine, de cultiver et de protéger les beaux-arts et les lettres, dont François Ier, son oncle, avait rétabli l'empire en Occident. Antoine de Bourbon, son mari, aimait à la pousser dans cette voie des esprits fort du siècle, par ses propres exemples. Erudit et philosophe, il frondait les abus, et ne respectait pas même les plus saines traditions. L'avénement de sa femme le rendait d'ailleurs un des seigneurs les plus puissants de France, car son autorité s'étendait sur la basse Navarre, le Béarn, le Bigorre, les comtés de Foix, le duché de Nemours, le Tartas, le Marsan, le Gabardan, l'Albret, l'Armagnac, le Périgord, Rhodez, Dreux et Vendôme; mais les états les plus vastes ne sont pas les plus forts, et la dissémination des territoires tend au contraire à les affaiblir en divisant les forces et l'action de l'autorité. Le roi de France, Henri II, crut trouver dans la mort de Henri d'Albret une occasion favorable de réunir le Béarn et la Navarre à la couronne de France, et d'étendre ainsi ses frontières jusqu'à l'Espagne. Il supposait qu'Antoine de Bourbon lui céderait volontiers les domaines de Jeanne, en échange de quelques provinces plus rapprochées de Paris, qui agrandiraient ses domaines héréditaires et leur donneraient plus de cohésion et d'unité. Henri II lui en fit la proposition officielle; Antoine aurait accepté une offre qui devait augmenter sa puissance au centre même de cette France, au sceptre de laquelle il pouvait un jour avoir des droits; mais le Béarn appartenait à sa femme, elle seule avait le pouvoir d'accepter ou de refuser cet arrangement. Jeanne, interrogée sur ce point, répondit à son tour que les peuples de Béarn avaient toujours été

indépendants, et que leur adhésion était indispensable; en conséquence Jeanne et Antoine partirent pour aller prendre possession de leurs états pyrénéens, et consulter leurs peuples sur les projets de la France; mais les Béarnais, d'abord, et bientôt après les habitants du comté de Foix, se réunirent en assemblées dans les bourgs et dans les villes, pour faire entendre leurs protestations contre un acte qui attenterait à leur indépendance.

Le roi de France avait chargé un maître des requêtes de s'occuper de cette affaire. Il voulut gagner Bernard d'Arros, neuvième baron de Béarn, et l'engager à employer toute son influence pour la faire réussir; mais d'Arros répondit à cette intrigue en appelant la noblesse et le peuple à la défense des libertés. On ne se contente plus de protester verbalement ou par écrit, on court aux armes, Navarreins est fortifié, Pau se remplit de citoyens, et toutes les villes prennent la même attitude. Henri II, comprenant alors l'inutilité de ses efforts, renonça à l'échange, et pour témoigner son mécontentement envers Antoine de Bourbon, gouverneur du Languedoc et de la Guyenne, il divisa ce gouvernement en deux provinces, et installa Anne de Montmorency à Toulouse [1].

Cet esprit d'opposition contre la France ne fut pas étranger aux progrès du Calvinisme dans le Béarn. L'Espagne, usurpatrice de la Navarre, était catholique; la France, ennemie naturelle du Béarn, l'était également.

Cette considération suffisait pour faire adopter aux Béarnais une secte qui se présentait sous des dehors apostoliques, et leur fournirait l'occasion de protester contre Charles-Quint et contre Henri II.

D'ailleurs, nous l'avons déjà dit et nous devons le répéter, le Béarn et le pays basque, initiés aux grandeurs du Christianisme bien plus tard que le Languedoc, n'avaient pas cessé de conserver dans leurs vallées éloignées un certain cachet de superstitions païennes et de relâchement moral qui s'était constamment opposé à l'établissement complet du Catholicisme : l'Eglise y régnait sans doute, les évêques occupaient les évêchés, les paroisses avaient des églises et des prêtres; mais le sacerdoce était obligé de vivre au milieu de la licence des mœurs, des croyances et des adorations les plus étranges.

[1] Favyn, *Histoire de Navarre*, p. 818. — Hardouin, *Histoire de Henri*, t. IV, p. 21.

Le clergé et le peuple semblaient observer encore une certaine capitulation tacite, remontant à l'introduction du Christianisme, d'après laquelle les Gaulois avaient consenti à ouvrir les temples à l'Eternel, au Jéhova, à l'*Ayncoa* des Basques; mais en conservant les divinités des fontaines et des arbres, les esprits du foyer et des montagnes, Vénus et Bacchus, les Nymphes et les Satyres. Ainsi les pierres druidiques de *Créchets* et de *Peyros Marmes*, dans la Barousse; le caillou de l'*Arayé* de Héas, la *pierre de tous* dans l'*Artigue de Salabre*, furent toujours vénérés avec terreur par les bergers des hautes montagnes. Nul n'oserait encore porter la main sur ces rochers, il craindrait d'être aussitôt frappé de la foudre. Le voyageur ne manque jamais, au contraire, de couper une branche, et de la déposer, avec la prière suppliante : *Diou nous conserbé* (Dieu nous conserve), sur ces monuments redoutés. Les rochers ont l'*âme* sensible et la fierté susceptible; un esprit fort ayant osé adresser des injures près de la chapelle de Tabès et jeté des pierres dans le lac voisin, le tonnerre se fit entendre au milieu d'un ciel sans nuage, et la foudre éclata sur la tête du coupable.

L'habitant de la vallée d'Aure savait autrefois adresser ses supplications aux pierres sacrées du canton de Nestier, entre *Nistos* et *Hechettes;* il est vrai que des coups de fouet donnés à ces grossiers autels terminaient quelquefois la cérémonie, et achevaient de décider les dieux à accorder les pluies bienfaisantes que réclamaient les prairies desséchées. Les pierres de *Naurouse*, dans le Lauraguais, n'ont pas encore perdu l'effrayante destinée que leur attribua la superstition gauloise. Disséminées à vingt lieues à la ronde, rapporte la tradition, elles se sont peu à peu réunies au sommet du même coteau; malgré la colonne élevée à la gloire de Riquet qui les fatigue de son poids, elles ne cessent de se rapprocher, l'épaisseur d'une lame de sabre les sépare à peine, et le jour où elles se juxtaposeront, les destins de l'humanité seront accomplis; la trompette du jugement dernier ébranlera le monde... Il n'est guère de batelier qui passe près de la roche de l'*Aumône*, à Labroquire, sur la Garonne, sans y déposer l'offrande de quelques pièces de bois.

Les pâtres de la vallée d'Aspe redoutent *Lou Machant*, mauvais génie du pic d'Anic, dont les jardins occupent le sommet inabordable de la montagne, et qui se plaît à soulever les orages et à faire tomber les grêlons pour rendre l'approche des voya-

geurs impossible. *Las hados* (les fées) du pic de Bergons, près de Luz, ont le merveilleux pouvoir de transformer en fil le plus fin le lin que l'on dépose à l'ouverture de leur grotte. Celles de Saint-Bertrand se promènent à certaines heures de la nuit, sur les bords de leur fontaine, vêtues de blanc, et chantent des romances plaintives.

Las hennos des dious (les femmes des dieux), autres fées protectrices, visitent leurs protégés dans la nuit du 31 décembre, et le chasseur s'empresse de tenir sa porte ouverte et sa table garnie des mets les plus recherchés, tels que le coq de bruyère ou la patte d'ours. Au point du jour, l'ancien de la maison vient prendre le pain que *las hados* ont laissé sur la table, il le trempe dans le vin et le partage entre les membres de sa famille, qui le mangent en se désirant une heureuse année.

Las hantaoumos et les *poudoueres* (qui a du pouvoir, du mot *poudé*, pouvoir) courent les rondes du sabbat, s'acharnent à la perte de leurs ennemis, jettent sur eux des sorts (*maoudat*), font périr leurs troupeaux, brûlent leurs habitations, rendent leurs femmes stériles.

Placées à l'abri du fer et du plomb par leur puissance mystérieuse, le feu seul peut les punir de leur méchanceté, et bien de malheureuses vieilles femmes ont expié dans des fours chauffés à blanc une fausse réputation de *hantaoumos*.

Sur la route de *Poueyferre*, près de Lourdes, une espèce de menhir informe passe pour la statue d'une femme que Dieu pétrifia, comme celle de Loth, pour avoir voulu regarder en arrière lorsqu'elle fuyait de l'ancienne Lourdes, qui s'engloutit, dit-on sans preuve, dans le lac voisin de cette localité.

Le Basque n'a jamais mis en doute que la cîme d'*Ahunemundi* ne renfermât les palais enchantés, les grottes mystérieuses de *Maythagarry* (délicieuse, adorable). La ceinture de cette fée rappelle celle de Vénus, sa robe est parsemée d'étoiles, un cercle d'or retient ses cheveux. Sœur de Diane chasseresse par le javelot dont elle est armée et le daim qui ne la quitte jamais, *Maythagarry* rencontra un jour son Actéon près d'un ruisseau où elle faisait désaltérer son daim. Le jeune *Luzaïde*, saisi, à son aspect, d'une passion partagée, se laissa entraîner dans les grottes d'argent d'*Ahunemundi*, et renouvela les aventures de Mars chez Vénus et de Renaud dans les jardins d'Armide.

L'effrayante conception du *Bassa-Jaon* (le seigneur *sauvage*), présente un étrange contraste avec la fiction gracieuse de

Maythagarry. Géant hideux, doué d'une force prodigieuse, le corps couvert de poil long et lisse, armé d'un bâton, comme l'homme des bois, c'est lui qui appelle le voyageur lorsqu'il hâte le pas, pendant l'orage; c'est lui qui mêle ses hurlements étranges au bruit de la foudre et au sifflement des vents. Le fantôme noir qui se dresse au milieu des sapins, ou s'élance d'un vieux tronc d'arbre, aux regards effarés du pâtre, c'est encore le *Bassa-Jaon*.

Dans la Biscaye, la grotte de *Bazola* (gorge ténébreuse), passe pour renfermer une foule de monstres et de dragons; elle est précédée d'un rocher percé en arcade appelé *Jent-Ilzubi* (pont de la Mort). Les ossements d'hommes et de quadrupèdes qui jonchent le sol de la caverne, passent pour ceux des victimes d'un serpent; les bruits étranges qui en ébranlent les échos, reveillent les pensées de Cyclopes mystérieux [1].

Toutes ces superstitions n'offraient sans doute aucun rapport avec la révolution de Luther; mais elles ébranlaient le Christianisme pur, maintenaient les populations sur une sorte de réserve, et contribuaient à préparer des chances à toute innovation qui voudrait saper les croyances officielles.

Nous ne reparlerons pas de l'influence qu'exerçait la renaissance philosophique, artistique et littéraire; du discrédit que les libres penseurs cherchaient à jeter sur les traditions catholiques; ce genre d'opposition était le lot de la haute société, et nous savons que le roi de Navarre suivait la pente des idée nouvelles. Menacé d'ailleurs par l'Espagne et par la France, il n'était pas fâché de favoriser les Protestants auprès desquels il espérait trouver un appui contre les deux puissances catholiques. Quoi qu'il en soit, les prêches furent officiellement autorisés dans le Béarn, et cette principauté devint l'asile préféré des religionnaires persécutés en France. Ainsi, nous revenons avec le milieu du 16e siècle, à l'époque néfaste des luttes de religion. Les Calvinistes, appelés d'abord *Sacramentaires* et plus tard Huguenots, des mots allemands *heid-gnossen* (alliés par serment) répandaient leurs erreurs dans le midi de la France, avec autant de fougue que les Albigeois.

Cependant, il faut le reconnaître, avant de transporter son quartier général à la cour de Navarre, le Calvinisme avait com-

[1] Choho, *Voyages aux pays basques*, pp. 216, 219, 262, 281. — Lagress, *Chron. de Lourdes*, p. 109. — Du Mége, *Monuments des Volsces.*



mencé par s'établir dans le Languedoc et le pays de Foix, foyer mal éteint des hérésies du 13e siècle. Le clergé de ces provinces semblait, il est vrai, prendre à tâche de le favoriser par son indifférence et par ses désordres. La non-résidence des évêques continuait à laisser les diocèses sans pasteurs; le cumul des bénéfices plaçait l'ambition des richesses et des honneurs bien au-dessus des devoirs du ministère. On avait vu le cardinal de Tournon posséder une quinzaine d'abbayes. L'esprit monastique régulier ne cessait aussi de marcher vers sa décadence, si bien que, sous François Ier, près d'un tiers des cathédrales et des abbayes avait abandonné la vie régulière pour adopter l'existence plus libre de la sécularisation.

De 1510, seulement à 1542, quinze des plus illustres monastères du Languedoc, subirent cette transformation. L'indifférence faisait de tels progrès que le concile convoqué à Narbonne, en 1551, ne réunit pas un seul évêque; l'archevêque de Narbonne, lui-même, cardinal Pisani, s'y fit représenter par le pronotaire Zerbinatis; les vicaires de Béziers, de Carcassonne, de Montpellier, d'Agde, de Nismes, d'Alet, de Saint-Pons-de-Tonnières et les députés de leurs cathédrales, formèrent seuls l'assemblée.

Les canons qu'elle rendit peuvent donner d'ailleurs une idée de l'état moral et religieux de ces contrées; après avoir approuvé les articles de la faculté de Paris, contre les nouveaux hérétiques (10 mars 1552), on défendit aux curés de célébrer dans les églises les fêtes *scandaleuses des fous et des enfants de chœur;* de donner aux paroissiens les festins *de fructu*, où l'on chantait le verset *Memento, Domine, David, sans truffe;* et aux fidèles de tenir des bals dans les sanctuaires et les cimetières. Il paraît que cette interdiction n'était pas superflue. La danse était alors la folie des Catholiques et ils l'opposaient à la sévérité des Calvinistes comme une protestation publique. Les habitants de Toulouse, ayant voulu faire pièce aux Huguenots qui se rendaient aux prêches, se réunirent en procession pour porter le pain bénit dans les rues et dansèrent devant le pavillon au son des instruments [1].

Depuis longtemps les deux partis préparaient des armes plus sérieuses et plus redoutables. Pendant que les universités cherchaient à absorber le monopole de la direction des esprits, les

[1] Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, p. 290 à 341.

Jésuites reprenaient vigoureusement l'héritage délaissé des Bénédictins et des Dominicains. Les universités élevaient de toutes parts les forteresses de la science profane. Celle de Barcelone avait posé la première pierre de son nouveau palais sur la place de la Rembla, en 1526. Charles-Quint faisait construire dans la même ville (1528), le collége de Cordelles, fondé par Juan de Cordelles, en 1523.

Vers la même époque, l'évêque d'Avila fondait l'université d'Onate, sur le modèle de celle d'Alcala. Les universités de Saragosse et de Toulouse, augmentaient le nombre de leurs professeurs. Cette dernière ville possédait un si grand nombre d'établissements d'éducation, qu'une seule rue renfermait quatorze colléges. Celui de Mirepoix, remontait à 1417, et devait son existence à l'évêque de Mirepoix. Celui de Lesquille, avait été créé par les Capitouls, en 1550.

Quant aux Jésuites, ils firent leur premier établissement de ce côté des Pyrénées, au collége de Tournon, en 1542. Deux ans plus tard, le père Araos, compagnon d'Ignace, fondait à Barcelone, celui de Bellen, qui devait acquérir une si grande célébrité (1544), l'année même où les Dominicains établissaient leur maison d'éducation à Tortose [1].

Pendant que Xavier se rendait seul dans les Indes, pour prêcher la foi aux peuples nouvellement découverts, le père Strada venait s'établir à Saragosse, avec quelques autres Jésuites; mais la vigilance soupçonneuse des Aragonais réservait au nouvel Institut, l'accueil qu'elle avait déjà fait à l'établissement du Saint-Office, et cette fois, il faut le dire, le clergé presque tout entier faisait une opposition violente au corps religieux qui aspirait à remplacer les Dominicains, et menaçait tous les anciens ordres de la perte de leur influence. Une loi défendait d'établir des couvents à une certaine distance des églises et des autres monastères; ce ne fut qu'en 1555, que Strada put vaincre les difficultés de ce règlement de police, et commencer de construire une chapelle; mais au moment où il allait la bénir avec l'autorisation de l'évêque de Saragosse, les Augustins prétendirent qu'elle était bâtie sur un terrain qui leur appartenait, et le vicaire général Lopez Marcos, ordonna de suspendre la consécration. C'est en vain que les canonistes déclarent qu'on peut passer outre, le gardien des Franciscains menace les Jésuites d'excom-

[1] Félyn, t. III, p. 181. — Catel, *Mémoires*.

munication. Le père Barna veut faire appel au Saint-Siége, Lopez publie un édit qui excommunie tout individu qui osera se rendre à la chapelle. Ce n'est pas tout: le clergé et les Augustins parcourent la ville processionnellement en chantant le psaume 108 : « Il a aimé la malédiction et elle tombera sur lui; » il a rejeté la bénédiction, et elle sera éloignée de lui. » — Le peuple prend goût à cette protestation bruyante, et répète les versets menaçants; Lopez va même jusqu'à déclarer la ville infestée d'hérésie et profanée par la seule présence des Jésuites. Les Augustins répandent des images où ils sont représentés poussés dans les enfers par des diables hideux. Le peuple joint les voies de fait à cette condamnation mystique; il brise les fenêtres des maisons habitées par les pères, et promène pendant trois jours un Christ voilé de noir.

Barna se résout enfin à battre en retraite devant une répulsion qui pouvait se terminer par de sanglantes violences, et, après avoir été assiégé pendant quinze jours, il abandonne la maison *maudite*.

Cependant l'archevêque, le nonce du Pape et la reine Juana interviennent; on fait examiner les prétentions des Augustins, les censures et l'interdit; on les juge insoutenables; le peuple, s'abandonnant à une réaction rapide, réclame les Jésuites qu'il a chassés, et les autorités les installent avec une sorte de pompe réparatrice. Quelques années plus tard, les Jésuites fondaient de nouveaux établissements à Concha, à Soria, à Oviédo, au Ferrol et à Pampelune (1577)[1].

En France, l'opposition de la cour, des parlements et de l'université, se montrait plus opiniâtre. Ce fut en vain que la noblesse d'Auvergne déclarait au roi « qu'à moins qu'il ne voulût voir toute la province devenir hérétique, il était urgent d'admettre la Compagnie de Jésus. » On persistait à les repousser sur tous les points. L'évêque de Pamiers, Pellève, osa le premier les appeler dans son diocèse en 1559, afin de faire combattre la logique des Calvinistes par ces redoutables dialecticiens, et les pères Emond, Auger et Pelletier, fondèrent le premier collége de l'ordre dans cette ville. Pamiers fut donc le foyer de la milice nouvelle au nord des Pyrénées; ce fut de là que le père Pelletier se rendit à Toulouse pour y répandre son influence et préparer la fondation d'un établissement[2].

[1] Crétineau-Joly, *Histoire des Jésuites*, t. I, p. 247-249.

[2] Catel, *Mémoires*, p. 153. — Crétineau-Joly, t. I.

Indépendamment de l'activité de la compagnie de Jésus, les rigueurs inflexibles du Saint-Office parvinrent à arrêter les progrès de l'hérésie dans le Roussillon et le sud des Pyrénées, par la seule crainte des supplices; et l'Inquisition, si violente contre les Maures et les Juifs, n'eut presque pas à sévir contre les réformés. Les gouverneurs de Languedoc, moins heureux, eurent recours aux lois terribles et regrettables du 13e siècle, et nous avons déjà vu les auto-da-fé dresser leurs bûchers à Carcassonne et à Toulouse. On ne tarda pas à prendre de nouvelles mesures. Henri II réunit les états à Béziers (1553), puis à Montpellier (1554) et à Carcassonne (1555), sous la direction du duc de Joyeuse, commissaire royal.

Mais efforts inutiles ! les Protestants poursuivaient leur marche en dépit des obstacles qu'on leur opposait, et la France ne parvenait à les éloigner du Languedoc et du centre qu'en les faisant affluer dans le Béarn, où Jeanne et Antoine de Bourbon se montraient heureux de leur offrir un refuge empressé [1].

Le Saint-Siége, irrité contre la cour de Pau, fut près de lancer l'interdit et l'excommunication sur le Béarn; il fallut toute l'influence du cardinal d'Armagnac, qui se trouvait à Rome, pour faire revenir le Pape à des résolutions plus douces. Le roi de France, Henri II, se montra moins tolérant; il menaça Antoine de lui déclarer la guerre s'il continuait à entretenir dans ses états un foyer d'opposition, et prépara avec l'Espagne un traité de paix qui pouvait lui devenir funeste (1556).

Le roi de Béarn, faible et irrésolu malgré ses prétentions philosophiques, voulut conjurer l'orage en donnant certaines satisfactions à la cour de France: il chassa de Pau le ministre Du Guay, surnommé *le beau Normand*, qui se retira à Mazères, aux portes de la ville. Mais Antoine ayant quitté le Béarn pour se rendre à la cour de France avec Jeanne d'Albret, le Calvinisme reprit une nouvelle hardiesse. Suzanne de Bourbon, tutrice du jeune Henri et régente du Béarn, ainsi que le nouvel évêque de Lescar, Louis d'Albret, loin de combattre les progres des Calvinistes, se faisaient un honneur de les favoriser; leur nombre s'accrut; Du Guay osa célébrer publiquement la cène devant un grand concours de Béarnais, et en présence d'une religieuse de la maison de Foix (1557).

Antoine, effrayé à son tour de l'audace des sectaires qui sem-

[1] Vaissette, t. VIII, p. 306-320.



blaient ne plus tenir compte de l'autorité royale, envoya le cardinal d'Armagnac mettre des bornes à cet abus. Le cardinal se rend à Pau, fait arrêter Henri Barran, jacobin apostat, devenu ministre, et cet acte suffit pour effrayer les autres prédicants qui se dispersèrent. Une administration nouvelle commençait avec le vice-roi. Mais les démêlés d'Antoine avec la cour de France ne tardèrent pas à changer les dispositions de ce roi de Navarre. Sa haine contre les Guises, qui lui enlevaient une influence que sa naissance aurait dû lui résorver, ne contribua pas peu à le rapprocher des Calvinistes. Malgré les observations de Jeanne d'Albret, qui ne cessait de lui découvrir le gouffre qu'il creusait sous ses pas, Antoine ne mit plus de mesure à son esprit d'opposition, et il assista à la cène que Guillem Barbastro, moine apostat, célébra publiquement à Pau. Plusieurs villes du Midi avaient déjà donné ce scandaleux exemple. Les habitants de Castres et de Lectoure avaient pris part à de semblables cérémonies sur les places et à main armée. Les étudiants de Toulouse couraient aux prêches du collége de Lesquille, et chantaient les psaumes traduits en langue vulgaire, sur les portes des églises, pour interrompre les cérémonies. Le Navarrais crut se poser en roi de tous les religionnaires du Languedoc et du Béarn, en adoptant ouvertement leurs principes, et il ne put résister à l'orgueil de jouer cette pièce à la France.

Ce fut au milieu de ces circonstances grosses de guerre civile, lorsque le vent du Calvinisme soufflait de tous les points de l'horizon, qu'éclata la conjuration d'Amboise. Le prince de Condé en était reconnu le chef; les Béarnais et les Gascons, de La Renaudie, de Mazères et le baron de Castelnau-Chalosse, devaient en être les exécuteurs. Cependant Condé ne put être convaincu de sa participation au complot par des preuves suffisantes. Il profita de l'incertitude des Guises pour se retirer auprès de son frère, le roi de Navarre, et, dès qu'il fut en sûreté dans cet état indépendant, il se déclara le protecteur des Huguenots.

La France et la Navarre étaient donc placées à l'extrémité d'une lice sur laquelle un signal devait déchaîner les passions les plus violentes. Les deux royaumes et les deux rois s'observaient comme des adversaires impatients d'en venir aux mains... Le défi partit de Paris, mais il partit sous forme courtoise, enveloppe transparente qui cachait la trahison. François II convoqua les états généraux à Orléans, et invita le roi de Navarre et son frère à s'y rendre. La reine Jeanne devinait le piége, et les

engageait à ne pas écouter la parole mielleuse du roi de France; ils ne voulurent pas s'arrêter à la crainte, et ils arrivèrent à Orléans. Jeanne ne s'était pas trompée : dès qu'on eut le prince sous la main, on se saisit de sa personne, et les Guises complotèrent la mort de son frère le roi de Navarre. François II, prétextant une indisposition, le pria de venir le trouver dans sa chambre. Au moment où il s'y rendait, la duchesse de Montpensier se rencontra sur son passage et lui dit à l'oreille : « Sire, on en veut à vos jours; prenez garde à vous! » Antoine se tourna alors vers Renti, capitaine des gardes, d'autres disent vers Colin, ancien valet de chambre de Henri d'Albret : « Si je meurs, lui dit-il, mes vêtements prouveront au monde que j'ai chèrement vendu ma vie; prends ma chemise ensanglantée, et lorsque mon fils pourra porter les armes, donne-la-lui toute sanglante, pour qu'elle devienne en ses mains l'étendard de la vengeance! »

Après cette espèce de testament de César, il entra dans l'appartement du roi, on referma la porte sur lui, et il fut aisé de comprendre aux paroles outrageantes de François II, que ce roi cherchait à provoquer la colère d'Antoine, afin de trouver, dans quelques paroles irrévérencieuses, l'occasion de le percer de son poignard. C'était le signal convenu avec les Guises, cachés sous la tapisserie; mais Antoine eut la prudence de supporter les plus dures provocations, sans y répondre; François II ne put trouver le prétexte de le frapper, et le roi de Navarre sortit du piége sain et sauf.

Pendant ce temps, le prince de Condé était condamné à mort. La sentence allait être exécutée lorsque la fin inopinée de François II éleva le roi de Navarre, premier prince du sang, à la lieutenance générale du royaume, sous la minorité de Charles IX. La reine mère, Catherine de Médicis, fut nommée régente, et le nouveau gouvernement inaugura son administration par la délivrance du prince de Condé. Cette révolution de palais dissipa les inquiétudes de Jeanne d'Albret. Elle confia la lieutenance du Béarn à Louis d'Albret, évêque de Lescar, et à Armand de Gontaut, et vint à Paris avec son fils Henri, que les événements rapprochaient du trône de France, à mesure que les derniers Valois descendaient au tombeau. Dès qu'elle fut arrivée dans la capitale de la France, Jeanne s'empressa de placer son fils au collége de *Navarre*, elle voulait le faire instruire *es bonnes-lettres,* disait-elle, *ne voulant pas qu'il fut un illustre ignorant.*

Une scission regrettable ne tarda pas à se glisser entre la reine et le roi de Navarre. Antoine, qui avait chaudement protégé les religionnaires, alors que sa femme l'engageait à s'éloigner d'eux par prudence, finit par comprendre la justice de ses conseils. La reine Jeanne, au contraire, emportée par son ressentiment contre les princes catholiques qui avaient voulu assassiner son mari, et pensant peut-être que les Huguenots ouvriraient un jour le trône de France à son fils, s'abandonna de plus en plus aux intrigues de ces derniers et se déclara ouvertement leur protectrice. Dès ce moment, le *beau Normand* et *Barran* reprirent le cours de leurs prédications dans le Béarn et l'Armagnac. Le moine David prêcha le Calvinisme à Nérac, dans la grande salle du château, que Jeanne avait mise à sa disposition. Mélancthon l'imita à Tonneins, et Caffer dans le comté de Foix. Cette propagande béarnaise enhardit les religionnaires du Languedoc. Le ministre Berthe prêcha publiquement à Castres et fit abjurer quatre cents personnes, qui se choisirent un chef militaire, afin *d'organiser la résistance armée* : car, il ne faut pas se le dissimuler, la protection ouverte de Condé et de Jeanne d'Albret faisait prendre au Calvinisme une phase toute nouvelle; il ne se contentait plus d'être une croyance religieuse, il devenait société politique, il élevait un état luthérien au milieu d'un état catholique, il dressait drapeau contre drapeau, et commençait à faire marcher l'armée de Bourbon et de Calvin, contre celle des Valois et du Saint-Siége. Nous voici donc arrivés aux horreurs de la guerre civile.

CÉNAC-MONCAUT.

La suite au prochain cahier.)

État des Colonies.

VOYAGE
De France à la Guadeloupe
OU
JOURNAL D'UN MISSIONNAIRE
SUR L'ÉTAT DE CETTE COLONIE,

Par l'abbé **ALPHONSE CORDIER**,
Aumônier des prisons de la Basse-Terre (Guadeloupe).

V [1].

Basse-Terre, ce 14 septembre 1853.

Nous ne voulons pas décrire ici les diverses tortures qu'avaient à subir les nègres de la part de certains maîtres avides et corrompus. Bien que ces tortures aient été plusieurs fois exagérées, il a été constaté qu'il en a existé de réelles qui sont la honte de ceux qui les appliquaient. Mais l'esclavage est aboli en ce moment, et elles ne se renouvelleront plus. Parlons donc des vices et des vertus des nègres dont l'âme était encore plus captive que le corps.

Pris chez eux à l'état de nature sauvage et transportés brusquement dans nos colonies, les nègres avaient nécessairement bien des défauts et des vices qui contrastaient singulièrement avec les mœurs policées de la société au milieu de laquelle ils étaient jetés. On leur reprochait, entre autres choses, leur paresse, leur inclination pour le mensonge, leur ingratitude, leurs vols fréquents, leur ivrognerie et jusqu'à leur libertinage dont la cause venait moins de la corruption de leur cœur que de l'avarice et de la lubricité des blancs.

Les instincts paresseux du nègre étaient ceux d'une nature endormie par les chaleurs étouffantes de la zone torride. Il lui était donc très-pénible de lutter contre les durs et incessants labeurs d'un esclavage dont il n'apercevait point le terme, et qu'il devait laisser en héritage à ses enfants. De là ses craintes, ses mensonges, ses vols, ses abaissements, ses dévouements serviles, ses haines féroces, ses vengeances, ses ingratitudes et ses désespoirs !

[1] Voir le 4e article au numéro précédent, ci-dessus, p. 360.

Une autre cause du développement des mauvais penchants du nègre, c'était l'ignorance religieuse dans laquelle il était plongé. En effet, comment, sans être aidé de la résignation chrétienne, un homme de la nature, accoutumé à la liberté des déserts africains, ou bien bercé dès son enfance des souvenirs de sa patrie à jamais perdue, aurait-il pu supporter d'une âme égale toutes les injustices, toutes les cruautés d'un pareil esclavage? La chose eût été impossible; et une preuve de cette triste vérité, c'est la révolte fréquente, c'est le marronnage continuel, c'est enfin le suicide presque journalier qui, dans chaque colonie, attestaient et la barbarie des maîtres et le désespoir des esclaves.

Oui, je le répète et je le dis bien haut, parce que la philosophie moderne n'a pas osé l'avouer, oui, si les colons eussent fait de leurs esclaves des chrétiens avant d'en faire des *machines à travail;* s'ils leur eussent appris à prier et à lever les yeux vers le ciel, au lieu de leur enseigner le blasphème et l'amour des biens terrestres, les fouets, les cachots eussent été inutiles; la révolte, la fuite et le suicide eussent été inconnus parmi des esclaves dont l'âme aurait joui de la douce et inviolable liberté des enfants de Dieu! Mais à quoi bon gémir plus longtemps sur un mal passé qui ne peut plus revenir? Les bienfaits de l'instruction sont répandus aujourd'hui à pleines mains sur ce pauvre peuple affranchi qui, dans sa naïve simplicité, ne fait remonter que jusqu'à l'année 1848 l'établissement de la religion chrétienne dans les colonies françaises!

Néanmoins, avant de parler des vertus des nègres, disons quelques mots des fugitifs que l'on appelait *marrons.*

On en rencontrait de trois sortes : les premiers étaient les hommes énergiques qui ne pouvaient se plier à la discipline de l'atelier, à l'abnégation de toute volonté; ceux-là méditaient longtemps leur projet, combinaient leur départ et ne revenaient jamais. Les seconds s'échappaient pour un sujet quelconque: la crainte d'une punition, un moment de lassitude, un besoin passager de liberté. On était certain de voir ceux-là reparaître au bout de quelque temps, après huit jours, quinze jours, un ou deux mois d'absence. Pendant ce temps, ils vivaient de pillage ou des provisions qu'ils recevaient des autres esclaves avec lesquels ils conservaient toujours des relations. Un marron de cette espèce, lorsqu'il voulait revenir à la grande case, allait généralement, pour éviter la punition méritée, chez un ami

du maître, qui le ramenait ou le renvoyait avec un simple billet, demandant pour lui un pardon que les usages des planteurs entre eux défendaient ordinairement de refuser. Il y avait des nègres qui ne manquaient jamais de s'en aller marrons sitôt que le propriétaire s'absentait et mettait un gérant à sa place, puis ils reparaissaient dès que le maître était de retour sur l'habitation. Les troisièmes enfin étaient ceux qui n'avaient pas la force d'endurer les rigueurs de l'esclavage, ni l'énergie nécessaire pour gagner une liberté sauvage. Ils s'enfuyaient parce qu'ils souffraient, mais ils ne savaient pas pourvoir à leur existence; ils se traînaient sur la lisière des chemins, le long des plantations afin d'y voler quelque chose à manger; ils se cachaient et dormaient dans les broussailles, dans les anfractuosités des rochers; ils erraient de côté et d'autre, toujours près des lieux habités; et souvent repris, ils expiaient par de cruels châtiments les instants de douloureuse liberté dont ils n'avaient pas su jouir.

Quant aux véritables marrons, ceux qui ne revenaient plus, voici sur leurs habitudes et sur leurs mœurs quelques détails qui nous ont été transmis et que nous croyons intéressant de rappeler :

Séparés en petits camps d'environ deux cents hommes, établis sur la crête de pics inaccessibles, ils menaient, sous un chef plus ou moins despote, une vie de sauvages avec quelques femmes, fugitives comme eux et qui souvent devenaient l'objet de brutales convoitises et de rixes sanglantes. Echappés des cases à nègres, ils n'avaient apporté là que les impressions de leur étroit passé; ils se contentaient de vivre, et bornaient leur existence à chasser, à pêcher, quands ils pouvaient, à cultiver quelques racines et à veiller à leur sûreté. On ne saurait, en bonne justice, demander beaucoup plus à ces pauvres esclaves en rupture de chaîne, ignorants des choses de Dieu, séquestrés du monde entier, inquiets, privés de tout, et n'ayant de la civilisation que ce qu'ils pouvaient lui voler dans leurs excursions nocturnes. Tout fondement de quelque chose de régulier était impossible pour eux; car on les poursuivait de temps à autre, et le premier acte des blancs qui dépistaient une retraite de nègres, était de brûler les cases, d'abattre les bananiers et de ravager les champs de patates ou de manioc qu'ils rencontraient. Le camp, ainsi attaqué, laissait sur la place quelques-uns de ses morts, s'enfonçait plus avant dans l'obscurité des forêts, encore vierges, où l'on ne pouvait l'atteindre, et tout était à recom-

mencer des deux côtés. On les découvrait à la fin, parce qu'ils ne pouvaient faire le vide autour d'eux; mais ils avaient une adresse à savoir se préserver des surprises; leur place pour cela était toujours bien choisie; leurs approches étaient hérissées de piéges mortels; et, faute de pouvoir les anéantir en masse, il fallut se décider à les laisser jouir de la liberté qu'ils s'étaient donnée, jusqu'au jour où l'affranchissement général vint les rendre à la société et à la Religion.

Ce fut l'Angleterre qui la première commença ce grand œuvre, en abolissant l'esclavage dans ses possessions des Antilles. L'affranchissement des colonies anglaises fit ouvrir les yeux au gouvernement de Louis-Philippe, qui promulgua, le 18 juillet 1845, sa fameuse loi, *concernant le régime des esclaves aux colonies*. C'était un premier adoucissement aux maux du présent et une promesse d'affranchissement pour l'avenir. En vertu de cette loi étaient réglés : la nourriture et l'entretien dus par les maîtres à leurs esclaves; le régime disciplinaire des ateliers; l'instruction religieuse et élémentaire des noirs; les conditions, les formes et les effets du mariage des personnes non libres, etc. Une ordonnance royale fixa tout ce qui concernait la durée du travail, la propriété des choses mobilières, le genre des châtiments et enfin le rachat des esclaves.

Comme on le voit, la liberté se dirigeait enfin vers les colonies françaises, et les planteurs eux-mêmes se trouvaient dans la nécessité de lui ouvrir les bras. Une seule chose les effrayait, c'était l'affranchissement *sans l'indemnité*. L'un d'eux écrivait à cette époque :

« Nous demandons indemnité; *et il nous la faut*, c'est notre » droit..... L'homme ne peut posséder l'homme; soit, vous avez » raison ; mais vous m'avez permis d'acheter un homme, vous » m'y avez encouragé; si vous voulez le reprendre pour le » rendre à la société, *payez-le-moi !...* » [1].

La République de 1848, arrivée comme un coup de foudre, n'a pas reculé devant l'indemnité; *elle a payé leurs hommes* à messieurs les colons, 450 francs par tête environ. Ceux-ci ont tendu la main et reçu sans rien dire le prix de la chair humaine que leur rachetait de force la révolution. Mais lorsque les premières frayeurs furent passées, ils crièrent à la spoliation et protestèrent contre le prétendu droit du gouvernement qui les

[1] M. Guignod, propriétaire à la Martinique.

forçait de donner pour 450 francs une tête qui leur en avait coûté jadis 12 ou 1,500. Ils se gardèrent bien de dire, par exemple, que parmi ces têtes de bétail humain, il s'en trouvait peut-être plus de la moitié qui étaient nées sur l'habitation et par conséquent n'avaient rien coûté; que les deux tiers de l'autre moitié avaient déjà vingt fois remboursé du prix de leur sueur les frais de leur achat; et qu'enfin le dernier tiers, soit cause de maladie ou de vieillesse, n'eût pas été vendu 200 francs sur un ci-devant marché d'esclaves!

Mais, une supposition que certains colons eussent été ruinés par l'affranchissement, quel droit cette ruine leur donnerait-elle de crier à l'injustice? Ils spéculaient sur une marchandise vivante dont le trafic était d'une légitimité pour le moins douteuse, aux yeux de l'humanité; la marchandise crie sous le fouet, le gouvernement s'émeut de pitié, il la rachète pour la rendre à la liberté; où est le mal? où est l'injustice? Je n'en vois pas.

J'ai parlé des vices du nègre, il est équitable de dire quelques mots de ses vertus.

Le nègre est généralement doux, naïf, confiant, docile, compatissant, serviable, fidèle et religieux. Si quelque passion violente le fait accidentellement sortir de son caractère habituel, la colère apaisée, la vengeance satisfaite, la frayeur dissipée ou le tafia cuvé, il revient promptement à son premier état. Le nègre est un grand enfant naturellement porté à la crédulité; il sera tout ce qu'on voudra; bon avec les bons, méchant avec les méchants. Neanmoins la vivacité et la poésie de son imagination autant que les besoins impérieux de son cœur le font ordinairement incliner vers les idées religieuses. Il croît et il pratique. Depuis que l'émancipation l'a rendu à l'Église et à la société, son intelligence et sa moralité ont fait d'immenses progrès. Il est rare de voir un nègre retourner au désordre, une fois qu'il a fait sa première communion ou qu'il s'est marié. Chaque fête, chaque dimanche le ramène exactement à l'Eglise où il s'agenouille pieusement pour prier. Il entoure le prêtre de respect et d'amour, le nomme son *père* et ne l'aborde jamais sans un salut profond qui témoigne hautement de sa vénération pour le ministre de Jésus-Christ. Il est reconnaissant des marques d'affection qui lui sont données; j'en ai vu un verser des larmes de joie en m'entendant l'appeler *mon pauvre enfant*. Ce sont principalement les négresses

et les mulâtres qui remplissent chaque jour les églises, aux heures de la messe, et qui s'approchent le plus régulièrement de la sainte Table. Parmi elles, on distingue bien quelques dames blanches, d'une haute vertu, mais c'est le petit nombre; et je ne crains pas de dire que le ministère du prêtre serait presque nul aux colonies si les Européens s'y trouvaient seuls.

Sous le point de vue religieux, encore plus que sous celui de l'humanité vengée, les bienfaits de l'émancipation sont donc inappréciables. Pour parfaire son œuvre, le gouvernement, qui de tant d'esclaves a fait des citoyens, doit se rappeler que les nouveaux affranchis forment deux classes d'hommes qui ne se ressemblent ni par l'intelligence ni par le cœur, et qu'à côté du nègre se trouve le mulâtre au caractère mobile et incertain; le mulâtre qui appartient aux deux races et qui est également renié par les deux; le mulâtre, triste enfant du maître et de l'esclave femelle, que son père méprise et qui désavoue sa mère! Celui-la a pris tous les vices du blanc et du noir, sans hériter de leurs vertus; il est fier, indocile, jaloux, libertin et impie. C'est sur lui que doit se porter toute la sollicitude du gouvernement qui, pour en faire un bon citoyen, doit avant tout encourager le prêtre qui veut en faire un chrétien.

Comme il n'y a point de religion sans moralité et qu'il n'y a point de moralité sans éducation publique et religieuse, c'est donc en ouvrant des colléges, en fondant des écoles, en propageant l'instruction chrétienne dans les villes et les campagnes des colonies françaises que l'on parviendra à moraliser la jeunesse et à opérer la fusion si désirable des trois races.

Le ver rongeur des sociétés créoles est le libertinage, encouragé par l'athéisme et l'ignorance. Pour couper le mal dans sa racine, il faut donc que l'éducation et l'instruction catholiques prennent l'enfant au sortir du berceau et jettent dans sa jeune âme ces germes de foi, ces rudiments de morale chrétienne qui, en se développant avec l'âge, formeront l'homme religieux et l'honnête homme. Sans cela, point d'avenir social pour les colonies; le préjugé des couleurs ne fera que s'accroître et se fortifier; les haines se multiplieront, et la multiplication des haines donne toujours des crimes pour produit.

Quant aux intérêts matériels des colonies françaises, ils sont

également dans un grand état de souffrance. Le commerce languit, la culture végète, les sucres restent dans les entrepôts et les caféiers sont arrachés pour la plupart. Pourtant la liberté a centuplé le nombre des propriétaires. D'où vient ce découragement? — De l'oubli de la France qui semble négliger ses possessions de l'Amérique pour ne plus s'occuper que de l'Algérie. — Si la mère patrie qui a déjà tant fait pour ses enfants d'outre mer leur donnait encore une nouvelle preuve de son amour, en créant quelques ports libres dans les Antilles, en ouvrant des routes, en jetant des ponts sur les rivières, en élevant des édifices publics, des églises, des écoles, des hospices, des prisons convenables dans tous les lieux de ses colonies où le besoin s'en fait sentir, alors le courage reviendrait au cœur des habitants qui se livreraient avec ardeur à un commerce dont les produits seraient sûrs de trouver un débouché dans une exportation prompte et facile.

Que la France ne l'oublie pas, l'Angleterre a toujours jeté et jette encore aujourd'hui un œil de convoitise sur nos colonies; qu'une guerre européenne éclate, et malheureusement le pavillon britannique flottera bientôt sur toutes nos dépendances américaines, si le gouvernement continue, pour ainsi dire, de les abandonner à elles-mêmes. Il est vrai qu'elle coûtent plus à la métropole qu'elles ne lui rapportent; mais il n'en a pas été et il n'en sera pas toujours de même, car les colonies peuvent redevenir aussi florissantes qu'elles l'ont été.

D'ailleurs, malgré leur éloignement, elles sont françaises, et le gouvernement ne doit pas plus les négliger qu'il ne négligerait un département du royaume qui, désolé par la famine ou les inondations, serait, durant plusieurs années, réduit à l'impossibilité de pouvoir se suffire à lui-même.

Mais je sors des bornes que je m'étais fixées pour entrer dans le vaste champ de l'économie politique Je m'aperçois à temps de cette digression involontaire, et, retournant sur mes pas, je reviens au simple récit du journal.

Basse-Terre, 18 septembre 1853.

Quel triste temps que celui de l'hivernage! Toujours des pluies, toujours du vent, toujours des tempêtes! Un savant a calculé qu'il tombe ici, durant un seul jour d'hivernage, autant d'eau qu'il en tombe en France, durant toute une année. Que l'on juge à présent de l'abondance des pluies qui arrosent

les contrées intertropicales! Aussi jamais un Européen ne sort ici, pendant le jour, sans tenir en main un parapluie grandement ouvert, car lorsqu'il ne tombe pas d'eau il tombe du soleil. A peu de chose près, les jours sont tous égaux en longueur et en chaleur. Le soleil se lève régulièrement entre cinq et six heures, et se couche le soir, à la même heure; aucune aurore ne précède sa brusque apparition à l'horizon, comme aussi aucun crépuscule n'accompagne son coucher. Parfois néanmoins les nuages qui parsèment l'orient se dorent des feux les plus beaux et les plus ravissants, quand le roi du jour commence sa carrière, et donnent à son lever toute la majesté, toutes les glorieuses splendeurs de l'aurore. Les scènes de l'occident ne sont ni moins belles ni moins imposantes; car la transparence du ciel où scintillent déjà des milliers d'étoiles prête à la grandeur du tableau un je ne sais quoi de merveilleux et de sublime qui saisit et transporte l'âme de l'artiste, du poëte, du chrétien. Il y a près de quatre heures et demie entre le méridien de Paris et celui de la Guadeloupe; de sorte que, montant, chaque jour, au saint autel à sept heures du matin, je me trouve en descendre au moment où les cloches de France sonnent l'*Angelus* de midi. Il y a toujours ainsi un coin de la terre où s'offre le divin sacrifice de la messe, il y a toujours un lieu dans le monde où la Victime adorable s'immole pour le salut du genre humain! Je crois que c'est cette oblation continuelle du corps et du sang d'un Dieu qui retient la colère céleste et empêche la grande machine de l'univers de se détraquer complétement; car le vice a partout des autels et l'impiété suit en tout lieu la croix du Christ pour s'en moquer! La philosophie voltairienne et *rationaliste* se retrouve malheureusement dans tous les coins du monde. Ici, comme à Paris, comme dans tous les grands centres de la civilisation européenne, l'enfance est pervertie, corrompue au sortir des bras de sa nourrice; la jeunesse blasphème sur les bancs de l'école; l'âge mûr se rit du Catholicisme, comme d'une fable usée, et la vieillesse libertine ou impie trouve encore dans ses souvenirs, affaiblis par les années, quelques sarcasmes *philosophiques* à jeter au visage meurtri et ensanglanté de l'auguste épouse de Jésus-Christ. Mais la sainte Église, notre mère, porte avec orgueil ces glorieux stigmates de la persécution, puisqu'elle milite sous l'étendard de la croix, puisqu'elle suit les traces d'un chef couronné d'épines. Un jour vient où la lumière se fera dans bien des cœurs; où les scandales cesseront, du moins

en grande partie; où Dieu ne sera plus outragé jusque dans ses temples; où la violation du dimanche ne sera plus un crime, protégé par les lois civiles; où le saint nom de Dieu ne sera plus vociféré avec l'accent de la malédiction, dans les rues et sur les places publiques; où la charité unira tous les hommes entre eux et n'en fera plus qu'un seul peuple de frères. Or ce jour, tant désiré, sera pour nous lorsque l'enfance n'aura plus d'autres maîtres que des gens vertueux et chrétiens pratiquants; lorsque l'enfance aura appris à craindre, à aimer et à servir le Seigneur, comme il doit être craint, aimé et servi, c'est-à-dire de tout cœur! C'est à la génération présente qu'il appartient de former la génération future; c'est à nous qu'il appartient de jeter les fondements de la grande restauration sociale et chrétienne, en prenant l'enfance au berceau et en la conduisant jusqu'à l'âge mûr par le chemin de la sagesse et du bon exemple. Rois, gardiens des peuples, maîtres du monde, voulez-vous avoir des magistrats intègres, des soldats intrépides, des sujets fidèles? — Faites-en des chrétiens!

A l'exception des événements matériels produits par les bouleversements de la nature, tels que les tremblements de terre, les coups de vent, les tempêtes, les épidémies, tous les jours se ressemblent dans les colonies, où les bruits de la politique européenne ne nous arrivent que de loin en loin, et ne sont pour nous que l'écho affaibli d'un autre monde. Un journal est donc chose fort ennuyeuse à écrire, à moins qu'il n'ait pour objet spécial les observations de la nature ou une étude approfondie du cœur humain. Ici, la chaleur isole les familles; chacun vit retiré et à moitié endormi; point ou presque point de passions politiques; point d'études philosophiques, scientifiques, littéraires; point de journaux ni de publications intéressantes! Ceux qui ne dorment pas durant le jour, passent leur temps à fumer, à boire du rhum, ou à chasser les nuées de maringouins qui envahissent les cases dans le perfide et cruel dessein de sucer le sang de tous leurs habitants. Quant à moi, je fais une guerre d'extermination aux moustiques, aux ravets, aux mille-pattes et aux autres bêtes désagréables dont ma case est infestée; je tue, du matin au soir, sans aucun remords de conscience. Heureusement que les travaux du saint ministère m'appellent souvent hors de chez moi et que des courses fréquentes me font oublier mes tortures domestiques, sans quoi l'existence ne serait pas tolérable.

Le seul moyen de dormir en paix, c'est d'avoir une moustiquaire au-dessus de son lit et de fumer un ou deux cigares avant de se coucher; je me suis vu forcé d'en arriver là et je ne m'en trouve pas plus mal. Après tout, la Basse-Terre est mille fois plus habitable que la Pointe-à-Pitre qui, outre les insectes malfaisants dont je viens de parler, a encore à souffrir de la sécheresse des terres et du manque absolu de fontaines. Là, point de rivières, point de frais ruisseaux, point de bassins d'eau douce dans lesquels on puisse se baigner. C'est une espèce de sol maudit et aride comme les montagnes de Gelboé; toute sa richesse consiste dans le commerce maritime de ses habitants. Ebranlé chaque année par de fortes secousses, il est menacé de disparaître un jour sous les flots de l'Océan d'où il est probablement sorti. On prétend que le même sort est réservé à la Guadeloupe dont le volcan annonce une origine sous-marine; en attendant cette épouvantable catastrophe, que le saint nom de Dieu soit béni dans cette île et que la Providence me donne la force et le courage nécessaires d'y faire un peu de bien, avant de reprendre le chemin de la mère patrie.

L'Abbé Alph. CORDIER,
missionnaire apostolique.

(*Fin du journal.*)

Bibliographie.

CARTULAIRE DE L'ABBAYE DE SAVIGNY,

Suivi du PETIT CARTULAIRE DE L'ABBAYE D'AINAY, *publiés par M. Aug. Bernard. Paris, imprimerie impériale.* 1853. — *Un vol. in-4°, divisé en deux parties, de CXX et 1167 pag., avec une carte.*

Les origines du monastère de Savigny dans le Lyonnais sont assez obscures. Ce qu'on peut dire de certain, c'est qu'il existait au commencement du 9e siècle, et que, dans la première moitié du suivant, il fut saccagé par une horde de barbares, auxquels le Cartulaire donne le nom de Hongrois (*Huni*). L'abbaye ne tarda pas à se relever de ses ruines, et parvint bientôt à un remarquable degré de puissance et de richesse. Elle a subsisté jusqu'en l'année 1780.

Ponce, qui a gouverné le monastère depuis environ 1111 jusqu'en 1138, réunit les chartes de son église et forma le Cartulaire que M. Auguste Bernard vient de faire paraître dans la collection des documents inédits. Le manuscrit original ne paraît plus exister; c'est en comparant minutieusement quatre copies modernes et souvent fautives que l'éditeur a dû établir

son texte. Cette circonstance a singulièrement augmenté les difficultés du travail, et devra être prise en considération par les lecteurs qui tomberont sur des passages dont la correction peut laisser à désirer.

Plus heureux pour le Cartulaire d'Ainay, qui forme la seconde partie de la publication, M. Bernard a eu à sa disposition un manuscrit du 11e siècle dont il a religieusement reproduit le texte.

Le Cartulaire de Savigny contient 960 chartes, dont la plus ancienne, remonte à l'année 825, et qui, pour la plupart, appartiennent aux 10e et 11e siècles. Celui d'Ainay renferme 201 pièces, dont la date, à peu d'exceptions près, est comprise entre les années 900 et 1050. Cet ensemble de chartes est suffisant pour faire connaître l'état du Lyonnais et des pays circonvoisins à l'époque qui suivit la dissolution de l'empire de Charlemagne. Si chacune de nos principales provinces fournissait un recueil analogue, les érudits pourraient assez facilement découvrir les origines de nos institutions et en suivre pas à pas les développements successifs. Ils distingueraient les traits généraux qui caractérisent la société du moyen âge et les faits particuliers qui sont propres à une région.

Comme tous les Cartulaires anciens, ceux de Savigny et d'Ainay sont une inépuisable source de renseignements. Il faut cependant reconnaître qu'ils ne présentent pas autant de variété et d'intérêt que plusieurs des recueils déjà publiés. Les documents sur la condition des personnes, sur l'état de l'agriculture, de l'industrie et du commerce, sur l'organisation administrative, sur les formes de procédure, sur les différentes espèces de poids, de mesures et de monnaies, y sont assez clair-semés; les rédacteurs des chartes ont été généralement trop sobres de détails; ils ont trop constamment répété des formules insignifiantes.

En revanche, ces Cartulaires sont d'une richesse inouïe pour tout ce qui a trait aux études géographiques. L'éditeur l'a parfaitement compris, et n'a rien épargné pour bien mettre en lumière ce côté important de l'ouvrage. Dans ce but, il a imprimé de nombreux pouillés, qui non-seulement font connaître dans les moindres détails les divisions des diocèses de Lyon et de Mâcon, mais encore seront utilement consultés par les personnes qui s'occupent de droit ecclésiastique. A la suite des pouillés, vient un consciencieux travail sur les subdivisions des pays de Lyon et de Mâcon aux 9e, 10e et 11e siècles. L'auteur indique les localités que les documents originaux placent dans chacune de ces subdivisions; le résultat de ces patientes recherches est consigné sur une carte jointe au volume. Enfin, à l'aide de renseignements aussi nombreux que variés, M. Bernard a composé un dictionnaire géographique, dans lequel il a mis en regard des noms modernes les formes anciennes contenues dans les deux Cartulaires et dans les pouillés. Ce dictionnaire, non moins que la table générale, est une preuve du dévouement avec lequel M. Bernard s'est consacré à l'histoire de son pays natal.

Des recherches poursuivies avec une telle persévérance n'ont pas seulement un intérêt local. L'introduction, dans laquelle M. Bernard a fait la topographie du Lyonnais depuis l'époque gauloise jusqu'aux temps modernes, jette de la lumière sur plus d'un point de la géographie ancienne et du moyen âge.

Léopold Delisle.

(*Bulletin des sociétés savantes*, no de mai.)



LE LEVAIN DV CALVINISME

Ov commencement de l'hérésie de Genève. Faict par Réuérende Sœur IEANNE DE IUSSIE, *lors Religieuse à Saincte Claire de Genève, et après sa sortie Abbesse au Couuent d'Anyssi. A Chambery, par les Frères Dv-Four. M. DC. XI.*

Imprimé par Jules-Guillaume Fick. Genève, MDCCCLIII. 1 vol. in-8°, 223—xviij pages.

« Au moment où éclata la Réformation de Genève, il y avait au Bourg-de-Four, à la place où s'élève aujourd'hui l'hôpital, un monastère habité par un nombre assez limité de religieuses, soumises à la sévère discipline qu'impose l'ordre de Sainte-Claire. Ce couvent, fondé, au dire de Guichenon, par Yolande de France, femme d'Amé IX et sœur de Louis XI, ne devait, à ce compte en 1530, au moment des grands événements qui allaient se dérouler, exister que depuis un demi siècle environ; dès lors rien ne nous en eût gardé la mémoire, si l'une des religieuses, la sœur Jeanne de Jussy, n'avait eu l'idée d'écrire son journal, qui fut imprimé après sa mort, sous le titre de *Levain du Calvinisme, ou Commencement de l'hérésie de Genève.* Quelle fut cette Jeanne de Jussy qui nous fait le récit de ses tribulations ? Les historiens ne nous donnent aucun détail sur le commencement de son existence, qui, sans la Réformation, se serait écoulée tout entière sans bruit, à l'ombre du cloître et dans les austérités de la pénitence ; son (premier) éditeur seul nous apprend qu'après la retraite des Dames de Sainte-Claire, à Annecy, Jeanne y devint supérieure de son couvent, où elle mourut, assure-t-on, presque centenaire. »

Voilà ce qu'apprend à ses lecteurs le nouvel éditeur de la Sœur Jeanne, M. Gustave Revilliod, à qui nous devons cette réimpression faite avec tout le goût et tout le soin désirables. Plusieurs fois déjà, on avait reproduit le *Levain du Calvinisme*, mais le texte avait été défiguré sous prétexte de le moderniser, et cela en particulier par l'abbé de Saint-Réal. Le livre original était devenu très-rare et était très-recherché à cause de la naïveté du style, et des curieux détails qu'il contient. M. Revilliod a donc rendu service à la littérature et à l'histoire en reproduisant, comme il l'a fait, l'édition la plus conforme au texte original. A la fin du volume se trouvent quelques notes biographiques et géographiques.

Le livre de la Sœur Jeanne commence en 1526 et finit en 1536. La Sœur raconte les événements publics de cette époque et en particulier ce qui se passa dans son couvent, le départ de ces religieuses et leur arrivée à Annecy, où le duc de Savoie leur donna un ancien couvent, dans lequel elles s'établirent. La narration de la Sœur de Jussy est simple et naïve ; elle rapporte ce qu'elle voit, ce qu'elle apprend, sans art, sans recherche ; mais c'est cette naïveté qui fait le charme de son ouvrage et lui donne ce pathétique qui arrache des larmes au lecteur, lorsque, par exemple, la bonne Sœur nous décrit le départ des religieuses de Sainte-Claire, de Genève, et les fatigues et les frayeurs de leur voyage : elle fait réellement passer, comme le dit M. Audin, dans l'âme du lecteur toutes les souffrances qu'elle eut à endurer. Là se reflètent aussi ces scènes tumultueuses qui agitèrent longtemps Genève, le vandalisme et les violences des premiers réformateurs, etc. Sans doute que quelques détails peuvent être exagérés ou erronés, mais le caractère et la position de la Sœur de Jussy nous sont un garant de sa véracité pour l'ensemble des faits, et surtout pour ceux qui se rapportent directement à son couvent. J. G.

(*Mémorial de Fribourg, n° d'avril.*)

Versailles, Imprimerie Beau jeune, rue Satory, 28.

L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

NUMÉRO 102. — JUIN 1854.

Sciences législatives.

HISTOIRE DU DROIT CRIMINEL
DES PEUPLES MODERNES,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES PROGRÈS DE LA CIVILISATION DEPUIS LA CHUTE DE L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE XXXI [1].

DU QUATRIÈME CONCILE DE LATRAN.

Décisions de ce concile relatives à divers objets de discipline : recherches et peines contre les hérétiques ; règles de procédure criminelle et principalement de procédure inquisitoriale.

Les conciles généraux qui se rassemblèrent si souvent au moyen âge, malgré les dangers et la difficulté des communications, étaient la plus haute manifestation qui pût être donnée de la vie, de la force et de l'unité de l'Eglise. Rien n'était plus auguste et plus majestueux que ces sénats de la catholicité; leurs délibérations avaient tant de dignité et de gravité que l'assistance du Saint-Esprit semblait y devenir visible. Et si leurs décisions n'eussent pas été le fruit de l'inspiration divine, elles resteraient encore comme les plus beaux monuments de la sagesse humaine de cette époque.

Les conciles furent des appuis que les plus grands Papes aimèrent à se donner, non-seulement pour la défense et la définition du dogme, mais encore pour la réforme de la discipline. Aussi un pontife tel qu'Innocent III ne put manquer de comprendre quels immenses avantages présentaient ces réunions de l'élite du monde chrétien, où devaient être si bien appréciés sa piété, sa science et son génie.

Il n'est pas dans notre sujet d'examiner les nouvelles définitions que ce concile donna de la foi catholique en vue de l'hé-

[1] Voir le chapitre XXX au n° précédent ci-dessus, p. 407.

résie manichéenne. Nous n'avons à nous occuper que de ceux de ses décrets qui contiennent une espèce de code dogmatique de pénalité et de procédure criminelle, et où l'on trouve tous les principes d'équité qui peuvent servir à la fois de garantie à l'Eglise et aux intérêts sociaux, en même temps que d'égide à l'innocence d'un accusé.

§ I. — Abus de pouvoir de la part des évêques et des clercs.

L'excommunication était une peine très-grave comme peine religieuse, puisqu'elle retranchait de l'Eglise celui qui en était frappé; comme peine temporelle, c'était une espèce de dégradation civique, ou une *perte complète du droit*, pour me servir d'une formule de la vieille législation scandinave.

Il ne fallait donc pas que les prélats et autres dignitaires ecclésiastiques pussent frapper qui bon leur semblait de ces grandes foudres de l'Eglise, au gré de leur caprice ou dans l'irréflexion de la colère. Le concile défend donc que l'excommunication soit prononcée contre aucun clerc ou même aucun laïque, sans une monition préalable faite convenablement. Celui qui aura été excommunié injustement pourra porter sa plainte au supérieur du juge ecclésiastique qui aura porté la sentence : le supérieur le renverra à ce premier juge pour être absous, ou, s'il y a urgence, il l'absoudra lui-même, après avoir pris ses sûretés. L'auteur de l'excommunication jugée injuste, sera condamné aux dommages-intérêts sans préjudice de telle autre peine que pourra lui infliger le supérieur, suivant la qualité de la faute [1].

L'accusé, après la monition, peut récuser le juge pour causes de suspicion légitime. Mais il faut que ces causes soient précises et prouvées, et c'est ce qui sera soumis au jugement de deux arbitres nommés, l'un par le juge, l'autre par le justiciable : s'ils ne s'accordent pas, ces deux arbitres en nommeront un troisième [2].

Les abus de juridiction sont aussi sévèrement interdits que les abus de pouvoir : le concile défend aux juges ecclésiastiques d'empiéter sur la juridiction séculière [3].

[1] C. XLVII, *De formâ excommunicandi*, et XLIX, *De pœnâ excommunicationis injustæ*.
[2] C. XLVIII, *De modo recusandi judicem*.
[3] C. XLII, *De seculari judicio*.

Enfin nul clerc ne peut prendre part aux jugements qui s'instruisent par le duel et qui peuvent se terminer par le dernier supplice : toute vengeance du sang, même judiciaire, lui est interdite; et il ne peut pas même soutenir de poursuites, pour un autre ou au nom de l'Etat, dans un jugement de sang [1].

§ II.

Après la répression des abus de pouvoir des juges ecclésiastiques et les limites posées à ce pouvoir, nous avons à chercher dans les décrets du concile comment sont punis les vices et les passions des clercs.

Le concile veut que les prélats mettent le plus grand soin à corriger les mœurs de leurs ouailles et principalement des clercs, dont la surveillance leur est principalement confiée [2]. Il donne plus loin de grands détails sur ceux des vices des clercs qu'il faut réprimer avec le plus de sévérité. Au premier rang est placé celui qui est contraire à la chasteté du corps et la pureté du cœur. Le clerc qui en aura été reconnu coupable sera d'abord suspendu, et pourra ensuite, s'il continue malgré la suspense de remplir le ministère ecclésiastique, être déposé pour toujours et privé de tout bénéfice ecclésiastique [3].

Et ici le concile déclare que les clercs qui, suivant la coutume de leur pays et de leur Eglise particulière, auront continué de vivre dans les liens du mariage, seront punis plus gravement encore, puisqu'ils auraient pu user du droit conjugal, et qu'ils auront violé un devoir de plus [4].

Cette disposition s'explique par la présence au concile de plusieurs évêques arméniens et grecs catholiques, ainsi que du patriarche des Maronites, qui était venu renouveler sa soumission et celle de son peuple à l'Eglise universelle [5]. On sait que dans les rites de ces divers peuples, le mariage des prêtres est toléré.

D'autres décrets punissent l'ivresse des clercs, leur défendent la chasse aux chiens et aux faucons [6] et leur prescrivent

[1] C. XVIII, *De judicio sanguinis et duelli clericis interdicto.*
[2] C. VII, *De correctione excessuum.*
[3] C. XIV, *De incontinentiâ clericorum puniendâ.*
[4] *Id., ibid.*
[5] Le patriarche des Maronites avait déjà fait sa soumission à Alexandre III, en déclarant, avec son peuple, qu'il abandonnait l'hérésie des Monothélites.
[6] C. XV, *De arcendâ ebrietate clericorum.*

des vêtements modestes[1]. Il y a même un canon qui s'élève « contre les festins des prélats et contre leurs réunions mondaines qui se prolongent jusqu'au milieu de la nuit[2]. »

§ III. — Des hérétiques.

Le concile de Latran ne donne pas encore des juges particuliers aux hérétiques; il n'érige pas contre eux de tribunal spécial. Il anathématise expressément ceux qui manifestent des erreurs contraires à la profession de foi placée en tête de ses décrets. « Ces hérétiques, après avoir été condamnés par l'Eglise, devront être abandonnés aux puissances séculières, pour recevoir une juste punition; seulement les clercs devront être dégradés auparavant. Les biens des laïques seront confisqués au profit de l'Etat et ceux des clercs seront appliqués aux Eglises dont ils recevaient leur rétribution.

» Quant à ceux qui seront seulement suspects d'hérésie, s'ils ne se justifient par une purgation convenable, ils seront frappés d'excommunication, et s'ils demeurent une année entière sans la faire lever, ils seront condamnés comme hérétiques.

» Les puissances séculières seront averties, et s'il le faut, contraintes par la censure ecclésiastique, de prêter serment publiquement qu'elles s'efforceront de bonne foi de chasser de leurs terres les hérétiques notés par l'Eglise.

» Si le seigneur temporel, dûment averti par l'Eglise, néglige de purger ses terres de cette souillure d'hérésie[3], il sera excommunié par le métropolitain et par ses suffragants. Que s'il ne satisfait pas dans l'année à ce qui lui est demandé, le Souverain-Pontife déclarera les vassaux du seigneur récalcitrant, déliés du serment de fidélité et donnera sa terre à conquérir à des catholiques, pour que ceux-ci la possèdent paisiblement, à la charge d'en chasser l'hérésie et d'y conserver la pureté de la foi, le tout sauf le droit du suzerain, pourvu qu'il n'apporte point d'obstacle à ces ordonnances du Saint-Siége[4]. »

Aujourd'hui ces mesures nous paraîtraient d'abord un empiétement du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel; en second

[1] C. XVI, *De indumentis clericorum.*

[2] C. XVII, *De comessationibus prælatorum et negligentiâ eorum super divinis officiis.*

[3] *Terram* suam purgare neglexerit ab hâc hæreticâ fœditate.

[4] C. III, *ibid.* Labb., *Concil.*, t. XI, p. 148.

lieu, avec nos idées actuelles sur la propriété, nous ne pourrions pas supporter l'idée de cette dépossession violente prononcée pour une simple négligence dans la poursuite de l'hérésie.

Mais il ne faut pas juger le 13ᵉ siècle au point de vue du 19ᵉ, et nos études sur le moyen âge auraient été bien stériles, si elles ne nous avaient pas préparé à comprendre et à expliquer cette législation ecclésiastique.

Le 4ᵉ concile de Latran avait un caractère plus essentiellement religieux que l'assemblée de Vérone, puisque l'Eglise l'a reconnu comme concile général; mais le pouvoir temporel n'y était pas moins largement représenté. Il y avait des ambassadeurs de Frédéric, roi de Sicile, élu empereur sous le nom de Frédéric II, de Henri, empereur de Constantinople, des rois de France, d'Angleterre, de Hongrie, de Jérusalem, de Chypre, d'Aragon, de plusieurs princes souverains et d'un certain nombre de villes libres. La société féodale, par l'entremise de ces députés, donnait au Souverain-Pontife une sorte de dictature sur elle-même en raison de la gravité des conjonctures : c'était *la mise en état de siége* de cette époque, le *caveant consules* transporté au chef de la société religieuse, de cette première des deux sociétés que nous avons montrées si étroitement entrelacées l'une à l'autre.

Quant à la propriété, elle n'avait pas le caractère d'individualité qu'elle a prise dans nos temps modernes. On la concevait plutôt comme une forme de la souveraineté seigneuriale, comme la rétribution des fonctions attachées à cette souveraineté. Si ces fonctions étaient mal remplies, la propriété et la souveraineté qui y était attachée étaient *confisquées*, c'est-à-dire, transportées à un gérant ou titulaire plus digne et plus capable.

Du moment donc que la société féodale avait reconnu devant l'Eglise que le plus grand danger du moment était l'hérésie manichéenne et que le premier devoir, même temporel, des seigneurs, était de la réprimer sévèrement, il n'est pas étonnant que la violation de ce devoir fût, d'un commun accord entre les deux pouvoirs, puni de la *confiscation* et que l'emploi de la force fût autorisé pour arriver à l'exécution de cette pénalité.

§ IV. — De la procédure inquisitoriale.

Aux yeux du monde, il pourrait suffire à la gloire du quatrième concile de Latran d'avoir tracé des règles de procédure fondées à la fois sur la science et sur l'équité, dans un temps

où la science avait péri et où l'équité était sans cesse méconnue et foulée aux pieds. La promulgation de ces règles par l'autorité la plus haute qui existât dans l'humanité fut donc un véritable événement législatif au moyen âge.

Pour bien comprendre le mérite des sages innovations consacrées en matière de procédure, par le concile de Latran, il faut se reporter à la barbarie judiciaire des temps féodaux. Dans les cours séculières, il n'y avait presque plus qu'une seule espèce de procédure, le duel judiciaire ou jugement de Dieu; dans les cours de chrétienté, la purgation canonique, et les épreuves de l'eau et du feu auxquelles des Eglises particulières, comme nous l'avons vu, avaient prêté la solennité et l'éclat de leurs cérémonies.

Voilà donc à quoi se réduisaient alors les moyens légaux de découvrir la vérité en justice : des serments qui étaient trop souvent des parjures et des espèces de témoignages surnaturels que l'on demandait à la Divinité elle-même dans le duel ou dans les épreuves.

S'il y avait eu çà et là des tentatives de procédure plus régulière, elles étaient restées à l'état d'ébauche barbare et informe.

Innocent III voulut faire sortir le monde judiciaire de sa longue enfance et lui donner les institutions des époques civilisées; c'est dans ce but qu'il proposa et fit accepter au concile de Latran la belle théorie qui est développée dans son huitième canon; ce canon est intitulé *de inquisitionibus*, ce qui veut dire, très-certainement, *des recherches judiciaires* ou de *la procédure inquisitoriale* et non, *de l'érection du tribunal de l'Inquisition*. Innocent III et le concile de Latran n'établissent pas de juridiction spéciale ou exceptionnelle, et les règles qu'ils tracent sont applicables par tous les tribunaux de quelque rang et de quelque espèce qu'ils puissent être. Voici du reste quelques passages du décret qui ne laisse aucun doute à cet égard.

« Comment et en quelle qualité un prélat doit procéder pour rechercher et punir les excès de ses ouailles, c'est ce qui résulte d'autorités empruntées à l'ancien et au nouveau Testament, et ce que le concile de Latran a confirmé par son approbation sacrée. »

Le pontife Innocent III cite le fameux passage de l'Evangile où il est dit qu'un économe ou intendant ayant été perdu de réputation (*diffamatus*) auprès de son maître, parce qu'il avait

dissipé ses biens, ce maître le fit venir devant lui et lui dit : « Qu'ai-je entendu dire de vous? Rendez raison de votre administration, vous ne pourrez plus désormais administrer mes domaines[1] ». Et le Pape tire de ce texte de l'Ecriture et de quelques autres la conséquence que « quand non-seulement » un simple fidèle, mais un prélat tombe dans quelque grande » faute, si le bruit en parvient aux oreilles d'un des supérieurs » ecclésiastiques, par le canal non d'hommes méchants et mal- » veillants, mais d'hommes prévoyants et honnêtes; que ce » bruit soit répété, général, et devienne une diffamation » manifeste, le supérieur doit en éclaircir la vérité en présence » des anciens de l'Eglise; et suivant la qualité du coupable et » la gravité de la faute, il doit le frapper d'une peine cano- » nique : et cela, sans qu'il y ait besoin d'un accusateur et » d'un juge, mais comme étant chargé par les devoirs mêmes » de sa charge de punir des abus que le clameur publique a » fait parvenir à sa connaissance. Que si de telles formalités » doivent être suivies dans des poursuites de ce genre contre » les simples fidèles, on doit les observer avec encore plus de » soin à l'égard des prélats, qui par suite même des rigueurs » obligées de leur administration se font beaucoup d'ennemis, » et sont l'objet des plus insidieuses attaques.

» Aussi, ajoute Innocent III, les saints Pères du concile ont » sagement statué qu'il ne fallait pas aisément admettre l'accu- » sation contre les évêques, de peur de ruiner l'édifice en ébran- » lant ses colonnes. Il faut prendre des précautions telles, que » la porte soit fermée aux accusations, non-seulement fausses, » mais dictées par la malignité. Pour remédier à la fois à la » légèreté injuste des accusations et au danger de l'impunité des » prélats, on a regardé comme une bonne garantie contre ce » double danger de n'admettre aucune accusation pouvant en- » traver la *diminutio capitis*, ou dégradation, si cette accusation » n'était précédée de l'inscription légitime[2]. Mais si un ecclé- » siastique s'est tellement déshonoré par ses excès, que la cla- » meur publique montant toujours, ces excès devenus certains » ne puissent plus être tolérés sans péril, ni dissimulés sans » scandale; il faut les rechercher et les punir non dans des sen-

[1] Luc, XVI.

[2] *Diminutio capitis*, *inscriptio legitima*, nous voilà en plein droit romain. La renaissance se fait sentir dans le droit canonique avant d'envahir le droit civil moderne.

» timents de haine, mais par le mobile d'une charité bien en-» tendue ; de telle sorte que quand même on ne le dégraderait » pas du sacerdoce, on lui ôtât au moins toute administration » et que, suivant la parole de l'Evangile, on retirât sa charge à » l'intendant qui ne pourrait pas rendre bon compte de l'admi-» nistration qui lui aurait été confiée [1]. »

Voici maintenant ce qui est très-remarquable comme sanction donnée par l'Eglise à des règles de justice naturelle :

« L'accusé contre qui se fait l'information (*inquisitio*), doit être » présent, s'il n'est pas en fuite et contumace : on doit lui expli-» quer les divers chefs d'accusation (*capitula*) qui font l'objet » de l'instruction, afin qu'il sache sur quoi il doit se défendre. » Et non-seulement *les dépositions écrites, mais les noms même* » *des témoins doivent lui être communiqués,* afin qu'il sache ce » qui a été dit contre lui et par qui cela a été dit; on doit » admettre de sa part toutes les exceptions et récusations légi-» times; il ne faut pas que l'on puisse dire que la suppression » des noms ait encouragé les témoins à calomnier sa réputation, » et que l'abolition du droit d'exception ou de récusation leur » ait donné l'audace d'inventer des faits faux à sa charge [2]. »

On a bien retenu qu'il s'agit ici de toute espèce d'accusés, des simples fidèles comme des prélats, *subditi et prælati.* Nulle exception n'est faite à ces règles admirables puisées dans les lois éternelles de la justice; elles sont applicables à tous les juges, quels qu'ils soient. Est-il possible d'admettre qu'il ait pu y avoir des tribunaux dispensés de ces lois, par cela seul qu'ils s'appelaient tribunaux *d'exception?*....

Et afin qu'on ne croie pas que c'est seulement dans une seule espèce de procédure, comme par exemple la procédure accusatoire, que doivent être observées les formalités protectrices de l'innocence, le décret finit ainsi :

« On peut, il est vrai, procéder de trois manières, par *accusa-» tion,* par *dénonciation* et par *inquisition :* mais, dans tous ces » modes de procédure, on doit prendre bien des précautions » pour ne pas rendre légèrement des jugements qui peuvent » avoir de si graves résultats : ainsi l'accusation doit être pré-» cédée de l'inscription légitime; la dénonciation, de l'admoni-» tion charitable; l'inquisition, de l'avertissement public; et la

[1] Labbe, *Concil.*, t. I, pars prima, p. 158-159.
[2] Labbe, *Concil.*, ibid., p. 159.

» forme de la sentence se règlera d'après les formes de la procé-
» dure, qui seront toujours scrupuleusement observées [1]. »

Nous aurons à rappeler plus tard ces préceptes excellents et trop souvent négligés par des tribunaux spéciaux, institués précisément pour faire observer les lois et respecter les enseignements de l'Eglise.

Le même concile achève de perfectionner la procédure en réformant tous les abus d'une oralité exagérée, introduits par la féodalité dans le monde judiciaire. Il veut que les jugements et les actes qui les préparent fassent reposer leur authenticité sur des fondements plus solides que des souvenirs quelquefois inexacts et des témoignages trop souvent infidèles. Un juge de mauvaise foi pouvait prétendre avoir fait la procédure préparatoire, nécessaire pour l'instruction de la cause, et il était impossible à la partie poursuivie d'établir le contraire. C'est pourquoi le concile ordonne « que le juge fasse écrire par un officier
» public tous les actes du procès, citations, récusations, excep-
» tions, demandes et défenses, interrogations et aveux, déposi-
» tions des témoins et productions de pièces, interlocutoires,
» sentences définitives et appellations. L'officier public ou gref-
» fier, après avoir écrit ainsi tous les actes de la procédure
» devra en garder l'original, et en donner des copies aux par-
» ties [2]. »

C'était introduire des règles fixes et précises là où toute règle était depuis longtemps oubliée ou méconnue : c'était substituer l'ordre au chaos dans la procédure judiciaire. Aussi les cours de chrétienté, obligées de se conformer aux prescriptions du concile furent bientôt préférées aux cours féodales; elles seules parurent rendre véritablement la justice.

Grâce à l'opinion générale qui s'établit alors de la supériorité de ces cours de chrétienté, l'extension de la juridiction ecclésiastique s'accrut infiniment dans ce siècle et dans les siècles qui suivirent. Elle s'exerça d'abord sur les clercs, *ratione personæ*, et s'étendit ensuite dans beaucoup de cas à des laïques, *ratione materiæ;* elle n'attirait pas seulement à elle tous les crimes commis contre la religion, mais encore toute obligation contractée sous la foi du serment, comme les contrats, les ventes, louages et prêts de toute espèce.

[1] Labbe, *Concil.*, id. ibid.

[2] C. xxxviii, Labbe, ibid. *De scribendis actis ut probari possent.* — Cap. ii, *De probationibus. Decret. Gregorii IX.*

§ V. — De quelques règles relatives à la procédure criminelle en particulier.

Nous avons montré la place immense qu'occupaient dans la procédure des premiers siècles du moyen âge le duel judiciaire et les épreuves proprement dites. Le duel, quoique vu avec répugnance par l'Eglise, était cependant toléré par elle; quant aux épreuves, elle alla plus loin, et sembla même les adopter, puisque des évêques respectables avaient créé une sorte de liturgie pour sanctifier cette procédure empruntée primitivement au paganisme.

Innocent III jugea que le moment était venu de retirer ces concessions temporaires faites aux mœurs et aux préjugés germaniques, et il obtint du concile de Latran un décret qui interdisait aux prêtres, d'une manière absolue, de prêter aux épreuves le concours de leurs bénédictions, de leurs consécrations et de leurs prières. Ce décret renouvelait en même temps de vieilles prohibitions ecclésiastiques contre les monomachies ou duels judiciaires[1].

Enlever ainsi aux épreuves leur caractère religieux, c'était les dépouiller de leur prestige, c'était travailler d'une manière sûre à leur abolition. Car elles n'étaient plus rien devant la justice, si elles cessaient d'être des attestations émanées du Ciel.

Il est à remarquer que, depuis quelque temps surtout, les épreuves du fer chaud et de l'eau bouillante étaient devenues des espèces de tortures par lesquelles on agissait sur l'imagination des accusés pour provoquer leurs aveux. Le concile de Latran semble regarder l'emploi de ces moyens de procédure comme aussi incompatibles avec le caractère sacerdotal que les jugements de sang, que l'exercice du métier de bourreau et même de l'art du chirurgien, en tant qu'il peut conduire à brûler ou à mutiler des membres de l'homme[2]. Toutes ces prohibitions sont réunies dans le même chapitre et mises sur la même ligne.

[1] « Nec quisquam purgationi aquæ ferventis vel frigidæ, seu ferri candentis, ritum cujuslibet benedictionis aut consecrationis impendat : salvis nihilominus de » monomachiis sive duellis anteà promulgatis. » Labbe, *Concil. Lateran.*, cap. XVIII, *De judicio sanguinis et duelli clericis interdicto*, t. XI, pars prima, p. 169-171.

[2] *Quæ ad ustionem aut incisionem ducit.* — Labbe, *id.*, *ibid.*, t. X, p. 172. Can. 18. Déjà Innocent III s'était déclaré contre l'usage des épreuves : 1° en 1209, dans une lettre à l'archevêque de Besançon, lib. XI, ep. 46. Bull., II, 157 ; 2° en 1212, à l'évêque de Strasbourg, lib. XIV, ep. 138.

Cette horreur de la torture n'était pas nouvelle au sein du christianisme. Saint Augustin, quand il compare la société civile de son temps à la société chrétienne, ou, pour nous servir de son langage, la cité de la terre à la cité de Dieu, met au premier rang des misères de cette cité d'ici-bas, les erreurs presque inévitables des tribunaux criminels lorsque les délits ne sont pas d'une flagrante évidence [1].

« D'où vient, dit-il, que les juges sont souvent obligés de » mettre à la torture des témoins innocents, pour tirer d'eux » une vérité qui ne les regarde point? Que dirai-je de celle » même qu'on donne à chaque accusé pour son propre fait? » N'est-ce pas une étrange chose de torturer une personne » pour savoir si elle est coupable, et de faire souvent souffrir » à un innocent une peine certaine pour un crime incertain; » non parce qu'on a découvert qu'il l'a commis, mais parce » qu'on l'ignore. Ainsi l'ignorance d'un juge est souvent la cause » du malheur d'un innocent. Et ce qui est le plus insuppor- » table, et qui mériterait une source de larmes pour le pleurer, » c'est le juge tourmentant un accusé de peur de faire mourir » un innocent par ignorance, il se trouve qu'il tue l'innocent » qu'il avait tourmenté pour ne point le faire mourir. Car si, » selon la doctrine des philosophes dont nous venons de par- » ler, il aime mieux sortir de cette vie que de souffrir davan- » tage les tourments de la question, il avoue avoir commis le » crime qu'il n'avait pas commis, cependant, sur cela, le juge » le condamne et le fait mourir sans savoir encore s'il a tué un » coupable ou un innocent, la question ayant été inutile pour » découvrir son innocence, et n'ayant même servi qu'à le faire » passer pour coupable. Parmi ces ténèbres de la vie civile, » un juge qui est sage montera-t-il sur le tribunal ou non? » Sans doute, il y montera. Car la société civile qu'il croit ne » pouvoir abandonner sans crime, l'y oblige, et il ne croit pas » que ce soit un crime de torturer des innocents pour le fait » d'autrui, ou de les contraindre souvent par la violence des » tourments à se déclarer faussement coupables, et de les faire » mourir là-dessus; quoique, pour l'ordinaire, ils meurent dans » la torture même ou peu après.

« Que dirai-je de ce qu'il arrive quelquefois qu'un accusa-

[1] De errore humanorum judiciorum, quum veritas latet. (*De civitate Dei*, cap. VI, lib. XIX.)



» teur qui n'a entrepris son accusation que pour le bien pu-
» blic, et afin que les crimes ne demeurent pas impunis, est
» envoyé lui-même au supplice faute de preuves, parce que
» l'accusé a corrompu les témoins, et qu'il ne confesse rien
» dans la question ? Un juge ne croit pas mal faire en faisant
» tous ces maux, parce qu'il ne les fait pas à dessein, mais
» par une ignorance invincible, et par une obligation indis-
» pensable de la société civile. Mais parce qu'on ne peut l'ac-
» cuser de perversité, en est-ce moins une grande misère, et
» si la nécessité l'exempte de crimes en condamnant des in-
» nocents et sauvant des coupables, osera-t-on en cela vanter
» son bonheur ? Combien n'y aura-t-il pas plus de dignité et
» de sagesse à reconnaître et à haïr en lui-même la misère où
» cette nécessité l'engage, et s'il a quelque sentiment de piété,
» d'élever son âme vers le ciel, en s'écriant : Délivrez-moi,
» ô mon Dieu, de ces extrémités douloureuses ; *de necessitatibus*
» *meis, erue me, Domine.* »

Mais elle vint enfin à périr cette société, née du paganisme et à laquelle saint Augustin invite les chrétiens à prêter leur concours comme juges ou magistrats, malgré les embarras de conscience où doit les placer le règne de ces lois dont l'application révolte la raison et l'humanité. Cette société une fois tombée avec ses abus et ses vices, devait-on s'efforcer de la réédifier sur ses anciens fondements, par une sorte de réaction contre la barbarie ? l'Eglise ne cède pas à cette tentation dangereuse. Elle pense que, sans espérer atteindre sur la terre l'ordre supérieur, l'harmonie parfaite de la cité de Dieu, elle doit faire d'incessants efforts pour en rapprocher, même dans leurs institutions purement séculières, les peuples qui se donnent à elle. C'est par exemple, ce qui ressort avec éclat des belles instructions données par le Pape Nicolas Ier aux Bulgares nouvellement convertis, qui le consultent non-seulement comme Pape, mais comme législateur [1].

Sans doute le Pape emprunte quelques-unes de ses décisions aux Institutes et aux lois romaines ; mais de peur que les Bulgares ne suivent servilement ces lois, il ne veut pas qu'on

[1] Le roi des Bulgares s'étant converti, en 865, demanda des évêques et des missionnaires au pape Nicolas Ier pour achever d'établir la foi chrétienne chez son peuple. Il lui posa aussi cent six questions à résoudre, relativement à diverses coutumes et à diverses lois qu'il demandait à réformer dans le sens du christianisme. Les réponses de Nicolas sont admirables.

leur donne et qu'on leur laisse les livres d'une sagesse *mondaine* où elles sont recueillies[1]. Il conseille, par rapport à divers crimes[2], des pénalités plus douces que celles des *libri terribiles*, et, enfin, ce qui est plus remarquable encore, on trouve dans une de ses réponses ou instructions, une théorie très-nette et très-opposée à la législation romaine, au sujet de la torture employée pour arracher l'aveu des accusés. Voici comment il s'exprime :

« Suivant vos coutumes, si un brigand ou un malfaiteur est » arrêté et n'avoue pas ce qu'on lui impute, le juge lui fait » donner des coups de bâton sur la tête et enfoncer des pointes » de fer dans les flancs jusqu'à ce qu'il dise la vérité. Ni la loi » divine, ni l'humanité n'autorisent de pareilles pratiques; car » l'aveu doit venir spontanément, ne pas être arraché par la » violence, mais être exprimé volontairement. Si, ces peines » une fois infligées, vous reconnaissez l'innocence du prévenu, » ne rougissez-vous point de votre iniquité à son égard? Et si » quelque accusé, ne pouvant résister aux tourments, s'avoue » coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui re» tombe la responsabilité de ce mensonge sacrilége et de » toutes ses suites, sinon sur celui qui l'a extorqué par la force. » Répudiez donc ces usages insensés et exécrez-les du fond de » vos cœurs[3]. »

Ainsi, au sein d'une époque encore barbare, du milieu de ce qu'on a appelé les ténèbres du moyen âge, un grand cri de l'humanité et de la charité chrétienne se fait entendre contre l'institution de la torture, et ce cri, c'est la Papauté qui le pro-

[1] Labb., *Concil.* Responsa Nicolai, cap. XIII, t. VIII, p. 522.

[2] *Id. ibid.*, cap. XXI, XXII et sequentia. Fleury dit à ce sujet : « Nicolas tend en » général, dans ses instructions, à adoucir les mœurs farouches des Bulgares...... » Sans ce motif, on aurait peine à approuver certaines de ses décisions qui semblent » affaiblir l'exercice de la justice et de la puissance publique. Comme quand il leur » défend de *mettre personne à la question*, etc. » Une telle critique est vraiment incroyable. Voilà pourtant l'homme qui se donne pour le défenseur des traditions primitives des premiers siècles de l'Église contre la Papauté elle-même ! Combien il est en arrière de quelques magistrats du 17e siècle qui, comme le président de Lamoignon, avaient réclamé, dans les conseils de Louis XIV, l'abolition de la torture? Il a bonne grâce ensuite à s'élever contre l'Inquisition, cet écrivain qui défend ainsi les rigueurs judiciaires les plus outrées. (Fleury, *Histoire ecclésiastique*, livre L, édit. in-4°, t. XI, p. 140.)

[3] .... Medullitùs execramini. — Labb., *Concil.*, Nicolai responsa ad Bulgaros., cap. LXXXVI, t. VIII, p. 544.



fère : restera-t-il donc sans écho dans l'Église et dans l'État? Non, sans doute, au bout de trois siècles et demi, il est recueilli et répété par le quatrième concile de Latran, qui abolit les épreuves, cette torture des législations germaniques, et mille ans après, il retentit encore dans le cœur d'un roi *très-chrétien*, qui supprime la question préparatoire, rétablie avec le droit romain dès le 13e siècle dans l'Europe soi-disant civilisée.

Si le monde chrétien avait maintenu et développé la lettre et l'esprit des préceptes du concile de 1215, relativement à la procédure criminelle, il est hors de doute qu'il aurait réalisé de grands progrès. Malheureusement de prétendus intérêts temporels, des passions violentes, un fanatisme étroit et des sentiments de nationalité cruellement exclusifs prévalurent sur des principes si purs et si hautement proclamés : ces principes furent entièrement bannis non-seulement des tribunaux temporels, mais même de certains tribunaux ecclésiastiques ou mixtes, institués d'une manière spéciale dans le but du maintien de l'orthodoxie. Trop souvent enfin, la voix de l'Eglise fut douloureusement méconnue par ceux mêmes qui avaient reçu la mission de la défendre.

Albert du Boys, ancien magistrat.

Philosophie catholique.

ETUDES SUR LES FONDEMENTS DE LA MORALE.

PREMIÈRE PARTIE.

Étude et critique des systèmes.

CHAPITRE XVII [1].

THÉORIE DE HUTCHESON.

Un autre philosophe écossais avait, quelques années avant Hume, enseigné et systématisé la doctrine du sens moral, déjà connue par les écrits de Shaftesbury, l'auteur des *Caractéris-*

[1] Voir le chapitre XVI au n° précédent, ci-dessus, p. 424.

tiques et des ***Recherches sur le Mérite et la Vertu.*** Hume chercha à analyser ce sentiment, à en indiquer les causes et le rôle, sans jamais prononcer le nom de son compatriote. Hutcheson, en effet, avait négligé ces questions métaphysiques, et s'était contenté de prouver l'existence de ce sens mystérieux. Hume, en le rattachant à l'utilité, est l'intermédiaire naturel entre Hobbes et Hutcheson. C'est pourquoi nous lui avons assigné le premier rang.

Hutcheson commence par établir qu'il existe en nous deux ordres de plaisirs et d'affections : des affections privées et *personnelles,* et des affections *bienveillantes,* ou, comme les appelait Shaftesbury, des *affections sociales.* On avait exagéré l'empirisme de Locke jusqu'à l'absurde, et poussé ses conséquences jusqu'à l'immoralité la plus éhontée. L'auteur dégoûtant de la fable des *Abeilles,* Mandeville, fondé sur le sensualisme le plus grossier, avait prétendu qu'il n'y avait rien de plus utile à la société que la corruption. C'était la conséquence nécessaire de la théorie qui n'admet de plaisirs et d'affections que les affections et les plaisirs personnels. Hutcheson n'eut pas de peine à prouver l'existence des affections bienveillantes et des plaisirs qui les accompagnent. Ce sont des faits patents et visibles qui se traduisent par des signes non équivoques à tous les yeux.

Les affections personnelles, l'égoïsme, sont des affections primitives et individuelles de notre nature sensible ; en est-il de même des affections bienveillantes? Oui ; la bienveillance ne peut s'expliquer entièrement par aucun autre principe ; ni par l'égoïsme, souvent en opposition avec nos affections bienveillantes ; ni par l'agrément qu'excite en nous le bonheur de nos semblables ; ni par la bonté morale de ces affections ; ni même par l'espoir d'être récompensé par Dieu de ces bonnes dispositions. Le désir que nous avons du bien de nos semblables prévient souvent toute réflexion relative à nos intérêts ou à la moralité de ce désir. La bienveillance est donc primitive et irréductible [1].

Mais outre ces deux ordres de plaisirs et d'affections qui les engendrent, il est un autre plaisir qui s'en distingue, et qui ne paraît pas devoir se réduire à aucun des autres. C'est le plaisir du bien, qui a son analogue dans le plaisir du beau, et qui se manifeste à la vue de toute action bonne et morale. Ce plai-

[1] *Recherches sur l'origine de nos idées du beau et du bien. Système de morale.*



sir nous révèle l'existence en nous d'un nouvel ordre d'affections, les affections morales, qui nous font désirer et aimer le bien. Ces affections morales, et l'idée du bien moral qui les excite, sont-elles primitives aussi? Hutcheson cherche à le prouver fort longuement. Il prouve facilement que le bien moral n'est point ce qui nous donne du plaisir, pas même en satisfaisant nos affections bienveillantes, ni ce qui est bon à nos semblables ou utile à l'agent moral; puis il cherche à établir qu'il ne consiste point non plus dans la conformité à la volonté de Dieu, à l'ordre, à la raison, à la vérité, aux lois; mais qu'il est une idée, *sui generis*, d'un genre particulier, qui ne rentre et ne peut rentrer dans aucune autre idée quelle qu'elle soit. Elle est donc primitive, irréductible, aussi bien que l'égoïsme, et la bienveillance, aussi bien qu'une foule d'autres idées [1].

Quelle est l'origine de cette idée? A quelle faculté devons-nous la rapporter? Hutcheson écrivait en un temps où le système de la sensibilité était le système universellement répandu. Locke était à la tête de la philosophie; Hutcheson embrassa donc ce système [2], et en fit le point de départ de ses recherches. « Toutes nos idées, ou tous les matériaux de notre raisonnement » et de notre jugement, nous viennent, dit-il, par quelque *fa-* » *culté immédiate de perception intérieure ou extérieure* que nous » pouvons appeler *sens*. Le raisonnement et l'intelligence sem- » blent ne faire naître aucune espèce d'idées, mais uniquement » découvrir et discerner les rapports entre les idées reçues. » L'idée du bien moral nous vient donc d'un *sens intérieur et particulier*, puisqu'elle est primitive et irréductible [3].

Or, pour bien comprendre Hutcheson sur ce point, il faut remarquer qu'il distingue deux espèces de sens parmi tous ceux qui nous donnent toutes nos idées; les uns, qu'on peut appeler *sens directs et antécédents*, sont ceux qui nous donnent la perception des choses qui ne supposent la connaissance d'aucune autre, comme la vue, l'ouïe, l'odorat. Les autres, ou les *sens de réflexion et de conséquence*, nous donnent la connaissance des choses qui supposent une connaissance antérieure. C'est par eux que l'on connaît l'harmonie des sons, et la beauté des

[1] *Ibid.*

[2] Dugald Stewart, *Essais philosophiques*, de l'opinion de Locke, chap. III et IV.

[3] Hutcheson, *Traité des passions*. Eclaircissement sur le sens moral, *Recherches sur l'origine de nos idées*.



couleurs ou des proportions d'un tableau. Le *sens moral*, ou cette faculté qui nous fait percevoir le bien moral, est un sens de cette dernière espèce. Il suppose, en effet, la connaissance de nos émotions, de nos passions, de nos actions volontaires, au moyen d'un *sens intime direct*, que Locke appelait *réflexion*, et qu'on a appelé de nos jours *conscience* ou *sens interne*. Le *sens moral* saisit la beauté ou la difformité de ces passions, le vice ou la bonté de ces émotions : c'est un *sens interne de réflexion* [1]. Il y en a beaucoup d'autres en nous, mais qui n'ont pas rapport à la morale.

Telle est l'origine de l'idée du bien moral. Mais comme toutes nos idées ne nous viennent que de l'expérience, comme il est de la nature d'un *sens* de ne nous faire connaître que les faits, il s'ensuit que ce *sens moral*, nous ayant fait connaître le bien avant que nous en ayons même l'idée, n'est pas moins puissant après que nous l'avons obtenue, et nous fait encore apprécier nos actions, ou plutôt les apprécie comme auparavant. Il est donc le principe de l'approbation morale. Aussi Hutcheson s'étend-il fort au long pour prouver que l'*amour de soi* n'est pas ce principe, et qu'aucune opération de la *raison* ne saurait remplir cette importante fonction [2].

L'égoïsme n'est pas le principe de notre approbation ; nous ne jugeons pas uniquement des actions par le rapport qu'elles ont avec notre intérêt personnel, même lorsqu'elles nous concernent ; et nous blâmons ou approuvons souvent dans les autres des actions qui nous sont absolument étrangères. S'il en était autrement, toute action devrait être bonne qui favoriserait notre intérêt ou notre plaisir, et mauvaise, toute action qui leur serait opposée. Où est l'homme assez dépravé pour porter de pareils jugements [3] ?

Quant à la raison, comment pourrait-on la regarder comme le principe de notre approbation ? Elle ne peut nous rendre aucune action agréable ou désagréable ; elle ne peut découvrir aucune de nos fins ; elle n'a aucune action sur notre volonté, qui n'agit jamais que pour une fin quelconque. Elle peut induire des jugements particuliers portés par le sens moral, les règles

[1] *Ibid.* et *Traité des passions.*
[2] *Examen de l'origine de nos idées sur la vertu.*
[3] *Ibid.* et *Considérations sur la vertu*, sect. 1re et 2e.

générales de la conduite humaine, et en quelques cas par voie de conséquence, en inférer quelques jugements moraux sur certaines actions; mais jamais elle ne rendra la vertu agréable et aimable par elle-même : c'est la fonction exclusive du sentiment moral[1].

C'est donc un *sens* qui nous fait connaître la moralité des actions, comme nous devons à des sens particuliers toutes nos idées primitives et irréductibles. Le professeur de Glascow, outre les raisons que nous venons d'énoncer, en donne cette autre raison, que la perception du bien moral est toujours suivie d'un sentiment de plaisir qui en est l'effet naturel et qui la suppose. Cette perception est donc un phénomène sensible, puisque, comme les perceptions des autres sens, elle est accompagnée de plaisir. Du reste, le sens moral, sauf qu'il est interne, a tous les caractères des autres sens. Comme nos sens extérieurs, le sens moral appartient à la sensibilité; comme eux, il est affecté immédiatement par la qualité morale; comme eux, il est accompagné de plaisir ou de déplaisir; comme eux, il est susceptible de perfectionnement; et, ce qui est plus remarquable encore, c'est que, comme les corps qui nous entourent, en affectant nos sens extérieurs, paraissent posséder certaines qualités particulières, de même, les affections et actions qui affectent notre sens moral paraissent douées de certaines qualités aimables ou odieuses[2].

Voilà nettement expliquées et la nature du sens moral et l'approbation que nous donnons à tout ce qui est bien, à la vertu. Mais il n'y a rien là de plus que ce que l'on reconnaît dans les autres sens. Or, cependant, le bien moral nous apparaît comme supérieur aux autres objets des sens; c'est une fin de notre activité, mais supérieure au plaisir, à l'intérêt, aux jouissances de tous nos sens, puisque nous devons souvent les lui sacrifier entièrement. Il faut donc au sens moral une certaine supériorité sur nos autres sens pour qu'il puisse suffire à expliquer l'idée du bien, et par conséquent pour en être justement reconnu la source et le principe. Hutcheson ne manque pas de donner au sens moral cette supériorité qui lui est nécessaire, et il prétend qu'il est destiné à gouverner toutes les facultés de notre nature et à dominer sur tous nos autres sens. Mais, con-

[1] *Ibid.* et *Considérations sur le sens moral.*

[2] *Examen de l'origine de nos idées sur la vertu.*



vaincu d'avoir parfaitement établi que c'est par un *sens* que nous jugeons du bien et du mal, il s'est contenté de dire que la conscience nous atteste cette autorité du sens moral, puisqu'elle nous montre le bien comme supérieur à tout. La conscience nous montre bien cette supériorité du bien moral, mais non la supériorité du *sens* qui nous le fait connaître; et c'est pourtant cette supériorité qu'il faut établir; car, si le bien ne tire pas son autorité du *sens moral*, d'où la tire-t-il? et s'il la tire d'ailleurs, pourquoi donne-t-on le *sens moral* comme l'unique principe du bien? Tout le monde convient de l'autorité du bien moral; mais il fallait montrer qu'en assignant à ce bien un *sens* pour origine, on ne rendait pas impossible ou inexplicable cette autorité en établissant une cause inférieure à l'effet [1].

Quoi qu'il en soit, telle est néanmoins la solution que donne Hutcheson de la question de l'approbation morale. Mais cette question une fois résolue, il reste à nous dire en quoi consiste le bien, dans quelles affections et dispositions de notre âme le sens moral retrouve les caractères de la vertu, quelles émotions il approuve, quelles émotions et actions il repousse.

Nous avons déjà vu que Hutcheson distingue le bien moral de la satisfaction de nos affections, de l'utilité, de la conformité à la volonté de Dieu, à l'ordre, à la raison, à la loi. Il ne place la vertu que dans les affections bienveillantes et désintéressées. L'*amour de soi* ne peut jamais être vertueux; il peut tout au plus être innocent quand il n'est point opposé au bien général, et ne mériter ni louange ni blâme; mais quand il est contraire au bien de nos semblables, il devient vicieux. Il va même jusqu'à dire que toute action vertueuse ou bienveillante perd de son mérite si elle est faite en vue de l'approbation de la conscience [2].

Hutcheson donne deux preuves de cette prétention. Supposez, dit-il, qu'une action que l'on croyait faite par pure bienveillance soit reconnue pour avoir été dictée par des motifs purement personnels, ne perd-elle pas à l'instant une grande partie de son mérite à nos yeux? Au contraire, qu'une action à laquelle on prêtait des motifs personnels vienne à être reconnue pour être inspirée par des sentiments de bienveillance, elle revêt à l'instant à nos yeux le caractère de la vertu, et acquiert

[1] *Ibid.*
[2] *Considérations sur la vertu*, sect. 1re et 2e.



un mérite proportionné à la bienveillance qui l'a dictée. Une autre preuve de cette définition de la vertu est l'accord de ce grand nombre de moralistes qui a pris l'utilité générale pour règle de nos actions. Cet accord ne suppose-t-il pas, en effet, que toute action bienveillante, que toute action favorable au bien public est bonne et vertueuse, et que toute action qui lui est nuisible est vicieuse et blâmable[1]?

La bienveillance est donc le seul principe constitutif de la vertu, ou du bien moral: d'où il suit que plus une action est bienveillante, plus elle est vertueuse, et que son mérite augmente en proportion du nombre de personnes auxquelles elle tend à procurer le bonheur. La perfection de la vertu consiste donc à procurer le plus grand bien possible, en sacrifiant même ses intérêts personnels. Obéir aux affections bienveillantes et refouler les affections privées, tel est donc l'abrégé de la loi morale.

Hutcheson, du reste, ne s'est pas toujours expliqué fort catégoriquement sur la bienveillance. Il la suppose toujours la même dans tous les hommes, et il a quelquefois donné lieu de croire qu'il ne la démêlait pas nettement de la sympathie, comme il a omis aussi de dire si elle était ou non obligatoire, et dans quels cas.

Ce ne sont pas là les seuls défauts de sa théorie morale, quelque grands soient-ils. Il en est d'autres que nous signalerons tout à l'heure et qui ne sont pas moins importants. Arrêtons-nous à celui que nous venons de mentionner.

De tous les caractères du bien moral, le plus important, le plus nécessaire à constater et à expliquer, est celui de l'obligation qu'il implique à certains de ses degrés. Le bien, en effet, s'il est un conseil parfois, est avant tout une loi, une obligation. Il ne suffit pas d'expliquer plus ou moins ingénieusement le mécanisme prétendu de nos jugements moraux, comme on expliquerait nos jugements esthétiques; il faut, avant tout, songer à expliquer le caractère obligatoire de la morale; et tout système, quelque savant, quelque profond, quelque ingénieux qu'il soit, expliquât-il tout le reste, s'il n'explique pas l'obligation, est par là même convaincu d'insuffisance, et par conséquent de fausseté. Nous serions donc en droit de couper court à toute discussion de la théorie de Hutcheson, puisqu'elle se trouve irrévocablement jugée par cette seule, mais essentielle observation. Toutefois, il

[1] *Ibid.*

ne sera pas inutile, pour nous éclairer de plus en plus sur les nécessités du problème moral, de nous arrêter quelques instants à en faire une critique plus approfondie.

D'abord, il est clair, par la courte analyse qui précède, que Hutcheson n'a envisagé que deux faces du problème, savoir : le principe constitutif de la vertu, ou le principe de la distinction réelle du bien et du mal ; et le principe de la distinction que nous en faisons nous-mêmes, c'est-à-dire le principe d'appréciation de nos actes. Nous avons vu dans l'Introduction à ces Etudes, les conséquences de la mutilation d'un problème si important, et la nécessité de ne soustraire à l'analyse aucune de ses parties. Nous n'y reviendrons pas ici ; et nous nous contenterons d'étudier le système dans les conditions où il est placé. Seulement nous ferons remarquer l'étrange phénomène d'un homme vertueux, d'un philosophe chrétien même, qui fait de la morale une espèce de *logique* ou d'*esthétique de mœurs*, quand elle doit être avant tout un ensemble de lois et de préceptes qui s'imposent à l'activité humaine. D'où vient cela? De l'oubli de la notion chrétienne de la loi, de l'abstraction faite par ce philosophe, de la Révélation de l'éducation chrétienne, pour tracer à l'homme une morale idéale et abstraite. Et comment en serait-il autrement? Nous ne jugeons du bien et du mal que par nos facultés propres. Pourquoi la faculté morale serait-elle plus privilégiée que la faculté esthétique, par exemple, ou la raison, quand elle nous trace les règles de la logique. Rien ne saurait légitimer une pareille préférence, si un ordre du suprême législateur ne vient nous en faire une obligation.

La théorie de Hutcheson peut se réduire à deux points : 1° Nous jugeons du bien et du mal au moyen d'un *sens* spécial, et c'est ce sens qui est le principe de l'approbation que nous donnons à la vertu et du blâme que nous infligeons au vice ; 2° ce sens nous fait trouver le bien dans les affections bienveillantes, ou qui tendent au bonheur de nos semblables.

1° Adam Smith a présenté quelques objections contre la première partie du système de Hutcheson, dans son ouvrage des *Sentiments moraux* [1]. « Quelques variations, dit-il, qu'un senti-» ment puisse éprouver, il conserve toujours les caractères gé-» néraux qui le distinguent d'une autre émotion d'un genre » donné, et ces caractères généraux sont toujours plus frappants

[1] *Théorie des sentiments moraux*, 7e part., sect. 3e, chap. III.

» et plus remarquables qu'aucune des variations qui sont le ré-
» sultat de circonstances particulières..... Le sentiment d'appro-
» bation que nous avons dans une circonstance donnée est
» totalement différent de celui que nous avons dans une autre;
» et aucun trait général et commun ne montre l'identité de ces
» sentiments. L'approbation que nous donnons, par exemple,
» à un sentiment tendre, humain, délicat, ne ressemble en rien
» à celle que nous donnons à un sentiment élevé, courageux,
» héroïque..... L'une nous attendrit, et l'autre nous élève; et il
» n'y a point de ressemblance entre les émotions qu'elles excitent
» en nous. » Il lui demande ensuite comment il expliquera l'approbation ou la désapprobation que nous donnons à l'approbation morale elle-même. Et en effet, nos jugements moraux nous apparaissent comme moralement bons ou moralement mauvais dans certaines circonstances; d'où leur vient donc cette moralité? Enfin, il objecte à Hutcheson la nouveauté de sa doctrine, et il s'étonne à bon droit qu'un *sens* qui doit servir de régulateur à la conduite, ait été inconnu jusqu'au jour où Hutcheson l'a révélé au monde. Smith ne prononce-t-il point là aussi l'arrêt de la sympathie?

Mais tous ces arguments, et quelques autres fondés sur quelques concessions faites imprudemment par Hutcheson, ne vont pas au fond de la question; ils ne prouvent qu'une chose, c'est qu'il a eu tort de déclarer *spécial* le sens moral, mais non qu'il ait eu tort d'aller chercher dans la sensibilité le principe d'appréciation des actions humaines. Or, cependant telle est la question principale; l'autre n'est qu'une question subordonnée.

Nous ne répeterons pas ce que nous avons dit, en parlant de Hume, pour prouver que l'approbation morale n'est pas un phénomène du ressort de la sensibilité. Mais ici nous devons signaler entre le rôle assigné au sentiment par le philosophe d'Edimbourg, et celui que lui assigne le professeur de Glascow, une différence importante, et qui exige de nous une réfutation particulière.

Dans le système de Hume, le sentiment qui joue le rôle principal dans le phénomène de l'approbation morale, n'a cependant pas le premier; il suppose l'opération des sens et de la raison, pour saisir l'utilité de l'action soumise au jugement de la faculté morale; et ce n'est qu'après qu'elle a été constatée, comme utile ou nuisible, que le sentiment prononce. Chez Hutcheson au contraire, le sens moral est *immédiat*, il est une faculté de

perception immédiate; dès que les sens ont saisi l'action, ou constaté la volition de l'agent, le sens moral en perçoit *immédiatement* la qualité morale, comme l'ouïe les sons, et le goût les saveurs. Le sentiment de Hume est guidé par la raison, et ne marche qu'à sa suite; le sens moral de Hutcheson est aveugle, et agit fatalement et nécessairement, comme toute perception immédiate. Or, ce point de sa théorie est si peu soutenable que ses disciples eux-mêmes ont été obligés de l'abandonner.

En effet, pour que la perception du bien moral puisse être attribuée à un sentiment immédiat, il faut que le bien soit une *qualité simple* des actions et des affections humaines. Or, voilà ce qui n'a pas été prouvé par Hutcheson. Quand il aurait prouvé que l'idée du bien est une idée *spéciale*, il n'a pas prouvé pour cela qu'elle ne tire pas son origine d'une autre idée qui lui serve de principe. Hutcheson lui-même semble avoir pris à tâche de démentir cette prétention, sur laquelle cependant il a bâti tout son système; puisqu'il ramène la vertu à la bienveillance. Or, pourquoi la bienveillance est-elle bonne? pourquoi est-il mauvais de préférer son intérêt propre au bonheur commun? N'est-ce pas parce qu'il n'est pas permis de sacrifier les intérêts généraux aux intérêts personnels? Ce n'est donc que le *rapport* des actions avec le bonheur de nos semblables, qui constitue la vertu. Donc elle n'est pas une *qualité simple* des actions. Et s'il en était ainsi, d'où viendraient ces discussions et ces débats sans fin sur la bonté morale d'une foule d'actions? Comment ce sens immédiat qui parle si clairement en tel cas, se tait-il presque absolument en tel autre, ou parle-t-il contradictoirement à lui-même en divers individus? A-t-on jamais vu s'élever pareilles disputes sur les dépositions des *seuls de nos sens* reconnus incontestablement pour tels, les sens extérieurs? C'est qu'en effet, là où la perception est immédiate, il ne peut y avoir lieu à erreur, que par l'action d'un principe étranger, lequel encore agit rarement, comme l'imagination, la précipitation, la maladie de l'organe dans quelques cas plus rares encore, et faciles à reconnaître par le trouble qu'y occasionne la cause pathologique. Mais il s'en faut beaucoup qu'il en soit ainsi, et la théorie du professeur de Glascow vient échouer contre l'expérience de chaque jour.

D'abord, il est remarquable que dans toutes les fonctions de nos sens, et généralement dans toute perception immédiate, on éprouve constamment une conscience non équivoque, non-

seulement du fait de la perception, mais du sens lui-même ou de la faculté perceptive. C'est ainsi que tout le monde attribue sans la moindre hésitation, nos sensations aux sens, l'intuition et la conscience à l'âme, et même à un certain *sentiment*, que la science, il est vrai, classe avec peine, mais cependant très-clair pour la conscience et pour l'instinct, et qui ne se soustrait à la réflexion qu'à cause de son caractère instinctif. Cette *localisation* de toute perception immédiate, si je puis parler ainsi, est générale, constante, universelle; et le sens moral, s'il existe spécial et distinct, doit être soumis à cette loi générale de perception. En est-il ainsi? A-t-on la conscience intérieure de ce nouveau sens, lorsqu'il fonctionne? Evidemment non. On n'a de lui d'autre conscience que celle qui accompagne tout autre jugement de la raison; on n'en a point cette conscience distincte qui accompagne toute perception d'un sens spécial et distinct. Ignoré de tout le monde, quoique tout le monde juge du bien et du mal, et cela tous les jours, et, pour ainsi dire, à chaque heure, il demeure relégué parmi les subtilités métaphysiques sans aucune réalité, et condamné par l'observation psychologique qui aurait dû nous le révéler. C'est là ce qui donne tant de force à l'argument de Smith, qui opposait à son maître la nouveauté de son invention.

Toutefois, il est des cas où nous jugeons de la moralité des actions d'une façon si claire et si sûre, et à la fois si prompte et si spontanée, que le jeu de la faculté morale ressemble en quelque sorte à celui d'un véritable sens, ou d'un instinct. Mais ne nous arrêtons pas à la superficie des choses. Il n'y a, dans cette spontanéité du jugement moral, rien de particulier, rien qui ne se trouve dans l'action de la raison spontanée, rien par conséquent qui doive nous faire admettre l'existence d'un sens spécial pour juger du bien et du mal, pas plus que pour saisir les rapports évidents des choses. Nous jugeons souvent par sentiment; mais ce sentiment tient souvent à nos passions, à nos intérêts, à notre humeur, à notre caractère, à une foule de circonstances et de dispositions personnelles; il est résultat de la vue instinctive et spontanée des rapports de l'action avec ces dispositions particulières, et il se traduit à l'œil de la conscience sous la forme d'une répugnance ou d'une inclination sensible; mais ce n'est point là un sens. Un sens, d'ailleurs, lorsqu'il agit dans des conditions légitimes, ne se trompe pas, ou, s'il se trompe, ne se redresse pas par l'action

d'une autre faculté. Lorsque je corrige le jugement que je porte sur la rupture du bâton plongé dans l'eau par l'une de ses extrémités, ce n'est pas le rapport de mes sens que je corrige; il est exact, et mes yeux m'induiraient en erreur, s'ils ne me représentaient le bâton comme rompu; ils me laisseraient ignorer une des grandes lois de la nature qu'ils sont destinés à me faire découvrir. La raison n'intervient que pour rechercher la cause de ce phénomène étrange, et l'expliquer.

Or, si nous jugeons du bien et du mal par un sens spécial, ou ce sens sera de sa nature infaillible, comme tout instrument de perception, quand la faiblesse de l'homme ne vient pas l'égarer, ce qui arrive souvent et toujours. Il devra du moins ne se corriger que par lui-même, et la raison et les autres facultés de l'homme devront se borner à enlever les obstacles qui pourraient l'empêcher de percevoir convenablement, ou à lui fournir les matériaux de ses jugements moraux. Est-ce ainsi que se passent les choses? Non. Tous les jours on est obligé de corriger les jugements que le sentiment nous fait porter sur les actions de nos semblables, empreints qu'ils sont d'injustice, d'exagération, quand ils ne sont pas absolument faux. On est souvent forcé de recourir à la raison pour juger des actions sur lesquelles le sentiment se tait, et même il arrive fréquemment que le sentiment et la raison se mettent en opposition, et que le sentiment approuve ce que la raison condamne, quoiqu'elle ait fait suffisamment connaître toutes les pièces du procès. Aussi Hume a-t-il été forcé de convenir, pour éviter ces inconvénients du système de Hutcheson, et de déclarer que souvent la raison est *la règle de nos jugements moraux*, qu'elle rectifie les dispositions du sens moral, et qu'elle doit précéder le sentiment pour l'éclairer [1].

Enfin, si nous jugeons du bien et du mal par le moyen d'un *sens* particulier, qu'on explique alors pourquoi l'on est obligé de recourir à de longues études, d'invoquer la raison et ses méthodes, quand on veut juger certaines actions. Un sens, lorsque les objets qui sont de son ressort, sont à sa portée, doit les saisir immédiatement et toujours, à moins qu'un dérangement accidentel dans l'organe ne vienne suspendre ou troubler ses fonctions. Or, le sens moral n'a point à redouter une pareille perturbation; il peut la juger. D'où vient donc cette incertitude, cette

[1] Hume, *Essais de morale*, sect. 5e, n° 2, et addit. 1re.

hésitation, ce silence même en quelques occasions? D'où vient que l'on est obligé de recourir à l'analyse approfondie des circonstances, à des comparaisons lentes et minutieuses, à la recherche pénible des rapports divers des actions, avant de porter un jugement? D'où vient cette ignorance, sinon de ce que la faculté morale n'est point un sentiment immédiat, un sens spécial?

Concluons donc que le bien et le mal n'est point une qualité simple des actions, semblable aux qualités simples que nos sens découvrent dans le corps, et que le principe invoqué par Hutcheson, n'est fondé ni en expérience, ni en raison.

Hutcheson a cependant apporté une autre raison pour prouver que la faculté morale était une perception immédiate, assimilable à un vrai *sens*, quoique intense. Nous ne devons pas la passer ici sous silence. Cette raison est que la perception morale est suivie, comme la perception des autres sens, de plaisir et déplaisir; de plaisir à la vue du bien, de déplaisir à la vue du mal. Il y a ici deux erreurs de fait : l'une, que tout ce qui amène à sa suite plaisir ou déplaisir, appartient à la sensibilité, et par suite à un sens; l'autre que toute perception des sens amène constamment plaisir ou douleur. Il suffit d'énoncer ces deux erreurs pour les réfuter. Quel plaisir me procure la perception du papier que j'ai sous les yeux, le toucher à la plume qui me sert à écrire ces lignes? D'un autre côté, si le plaisir et le déplaisir sont des phénomènes sensibles, il ne s'ensuit pas que ce qui les occasionne, ou ce qui donne lieu à leur naissance dans la sensibilité, soit aussi une partie de la sensibilité, autrement il nous faudrait multiplier les *sens* à l'infini et confondre toutes les facultés. Est-ce que la connaissance, la raison ne nous procurent pas une foule de jouissances? La conscience que j'ai de mon existence ne m'est pas indifférente; elle produit en moi la gaîté, cette *joie de la vie*, comme on l'a appelée. Quand après une laborieuse étude, Newton eut découvert la loi de la gravitation, Descartes l'application de l'algèbre à la géométrie, Leibnitz le calcul de l'infini, ne durent-ils pas éprouver un sentiment de plaisir inexprimable? Cette *connaissance*, cette perception était donc aussi l'effet d'un sens, puisqu'elle produisait en eux ce vif plaisir de la vérité connue qui inspirait Kepler et Linnée? D'ailleurs, qui ne sait que souvent, au lieu que le bien excite en nous du plaisir, il y excite la peine? Il suffit, en effet, pour cela, d'un sentiment de jalousie, de haine,

ou même de l'intérêt. Le plaisir, en effet, et le déplaisir, phénomènes purement physiques, ne doivent pas se confondre avec l'approbation et la désapprobation morales, qui dépendent d'une faculté bien supérieure. Hutcheson paraît avoir commis cette confusion, et c'est à tort. Je puis ressentir un chagrin profond, un dépit violent, un vif déplaisir de voir faire à mon ennemi une action généreuse; mais je ne puis m'empêcher de l'approuver, de le louer, de l'admirer, et c'est même cette admiration forcée qui pousse et excite ma jalousie quelquefois jusqu'à la rage. C'est cette approbation, distincte du plaisir, qui est le phénomène moral, lequel, comme on le voit, n'a aucun rapport avec la sensibilité, et qui, loin de servir de preuve que nos jugements moraux sont l'effet d'un sens spécial, est, au contraire, la preuve la plus claire que ce n'est point la sensibilité qui est appelée à juger les actions.

Nous trouvons encore contre cette première partie du système d'Hutcheson une objection plus puissante dans la seconde partie, où il enseigne que le bien ou la vertu consiste dans la bienveillance. Car comment ce sens pourra-t-il juger à prime vue, si une action tend ou ne tend pas au bonheur commun, et surtout si elle procède ou non d'une intention bienveillante? *Proprio gladio se jugulat.* Il faut nécessairement faire comme Hume, invoquer l'intervention de la raison. Et voilà ce *sens immédiat*, qui ne juge les actions humaines que *médiatement!*

2° Hutcheson, le *sens moral* consulté, place la vertu dans la *bienveillance*. Il en donne, avons-nous dit, deux preuves : la première, c'est que le mérite d'une action est attachée à l'intention bienveillante de l'agent; et la seconde, l'accord des moralistes à juger de la moralité des actions suivant l'avantage ou le désavantage qui en doit résulter pour la société. Or, cet accord des moralistes est loin d'être aussi unanime que le dit Hutcheson, si l'on en excepte la Grande-Bretagne où, avec la foi, on a perdu la grande notion chrétienne de la loi, et l'on s'est précipité dans un rationalisme fécond en toutes sortes d'égarements. Loin donc de tirer une preuve de cet accord en faveur de la bienveillance, il serait plus naturel d'en voir une tout opposée dans le petit nombre de ses partisans. Et comme le remarque très-judicieusement Smith, cela ne prouve pas que la bienveillance soit le seul motif vertueux d'après lequel l'homme ici-bas puisse agir.

Hutcheson s'est fait encore illusion sur la première preuve

qu'il invoque. S'il est vrai que certaines actions perdent de leur mérite à nos yeux, lorsqu'on vient à découvrir qu'elles ne sont inspirées que par des motifs personnels et intéressés, cela n'est vrai que pour certaines actions qui doivent n'être dictées que par des sentiments de bienveillance; mais cela n'est pas vrai d'une foule d'actions que rien ne nous montre devoir être accomplies uniquement par de semblables motifs; cela ne tient pas surtout à ce que « l'amour de soi ne peut jamais » être la cause d'une action vertueuse; cela tient à ce qu'alors » le principe bienveillant ne paraît pas avoir un degré de force » nécessaire et proportionné à son objet[1]. » Et, en effet, continue l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, « le soin » de notre intérêt et de notre bonheur particulier peut être » quelquefois un principe louable de nos actions. L'habitude de » l'économie, de l'industrie, de la discrétion, de la réflexion, » quoique ordinairement attribuée à des motifs d'intérêt per- » sonnel, n'en paraît pas moins digne d'approbation et d'une » estime générale[2]. » D'où viendraient donc, s'il en était autrement, les vertus et les devoirs relatifs à nous-mêmes? Il faudra donc rejeter la prudence, la force, la tempérance, ou renoncer à les expliquer; car la bienveillance ne peut évidemment en être le principe, ni le motif. Ainsi la théorie de Hutcheson retranche la plus grande partie de la morale, et la réduit à nos devoirs sociaux, en déclarant les vertus privées du moins indifférentes, sinon mauvaises. Elle est donc fausse, incomplète, subversive des mœurs privées, la base et le fondement des mœurs publiques, et par là même complétement immorale; car détruisez les devoirs relatifs à l'individu, et vous aurez grossi des trois quarts la liste des hommes probes et moraux, sans les rendre pour cela meilleurs.

Comment donc un homme consciencieux, comme l'était Hutcheson, a-t-il pu poser des principes dont les conséquences immédiates sont si funestes? Le rationalisme, l'oubli des notions chrétiennes du devoir, du bien, du conseil et du mérite, voilà l'explication d'un pareil phénomène. La théorie de Hutcheson, comme celle de Hume, de Smith et de ses disciples est, en effet, une confusion perpétuelle de toutes ces notions. Ainsi point de distinction du devoir et du conseil, identification absolue du

[1] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, part. 7e, sect. 2e, chap. 3e.
[2] *Ibid.*

bien, du devoir et de la vertu, et de tous les trois avec le mérite, non pas le mérite en soi, mais le mérite que nous reconnaissons, c'est-à-dire, l'approbation. Voyez maintenant les conséquences. Dans l'approbation que nous donnons aux actions de nos semblables, nous avons toujours égard à l'intention de l'agent, et nous ne savons aucun gré à l'agent de rechercher ses intérêts, parce qu'en effet, quand on n'est pas éclairé par la révélation sur la difficulté de sacrifier constamment ses intérêts sensibles et présents à ses vrais et solides intérêts, on ne voit pas grand mérite à rechercher notre avantage personnel. Donc le mérite est réservé à la bienveillance; donc c'est elle qui donne aux actions le cachet de la vertu. D'un autre côté, le devoir n'étant point distingué du conseil, il faut nécessairement opter entre ses deux conséquences : si la vertu est obligatoire, donc toute vertu l'est, et elle l'est d'autant plus qu'elle peut procurer plus de bien à nos semblables; si la vertu n'est point obligatoire, donc il n'y a point de devoirs, point de lois, point d'obligation morale. Ou point de conseil, ou point de morale, pas de milieu.

Hutcheson a encore commis une autre confusion non moins remarquable. Quoiqu'il soit faux et même dangereux de placer uniquement la vertu dans la bienveillance, il est vrai cependant que les vertus sociales ne sont telles, qu'à cause de l'avantage qu'elles procurent à la société. Telle est, en effet, la seule raison qui les a fait commander par le suprême législateur. Mais cependant il est encore inexact, de dire, comme Hutcheson, qu'elles doivent tout leur mérite à l'affection bienveillante qui les dicte. Il existe d'autres motifs bons, vertueux même, de pratiquer les vertus sociales : le devoir, par exemple, l'amour de la vertu, le désir de plaire à Dieu, ou même le désir de la récompense promise au juste. C'est un axiome reconnu de tous les moralistes, que la fin du précepte n'est pas de précepte : *Finis præcepti non cadit sub præcepto.* Sans doute une intention vicieuse peut vicier l'action; sans doute aussi la bienveillance peut, en inspirant une action, la rendre plus méritoire; mais rien n'indique, rien ne prouve qu'elle soit ordonnée. Hutcheson a confondu ici l'intention, qui, à la vérité, est un des éléments intégrants de la moralité d'une action *in individuo*, quoique non *in se*, avec le principe constitutif de la vertu en soi, lequel la distingue de ce qui est mauvais et défendu. Le sens moral nous atteste bien la supériorité et l'excellence du

motif de la bienveillance en certaines occasions; mais il ne nous le donne jamais comme obligatoire. Le soldat qui donne sa vie par amour de la gloire, ne devrait pas à ce compte être récompensé par la patrie, puisqu'il n'a pas agi par bienveillance, mais par égoïsme. L'homme qui pratique la vertu par devoir et par obéissance à sa conscience, n'aurait donc aucun mérite? Hutcheson l'a dit. Il y a de ces aveux, qui au sens commun des hommes, valent une réfutation, parce qu'ils sont opposés ou à la conscience, ou à la raison, ou au sentiment. Celui-ci est opposé à la fois au sentiment, à la conscience et à la raison.

L'abbé A. Bidard.

Histoire du catholicisme en France.

LE CALVINISME
DANS LES PROVINCES PYRÉNÉENNES.

CHAPITRE II [1].

LES FRANÇAIS ENVAHISSENT LE BÉARN ET EN SONT EXPULSÉS.

Les religionnaires de Foix, après avoir tenu plusieurs assemblées à Pamiers, et forcé les Jésuites à se réfugier à Toulouse, se répandirent dans le Comté, pillèrent le couvent des Jacobins et les églises de Foix, dévastèrent celle de Saint-Volusian qu'ils convertirent en temple, firent subir le même sacrilége à l'église de Montgansi, et chassèrent les religieux de l'abbaye du Maz-d'Azil [2]. Ceux de Béziers, tout aussi ardents, réunirent deux ou trois cents soldats afin de s'emparer des églises; cependant le vicomte de Joyeuse, gouverneur de Languedoc, prévint la tentative; il se transporta dans la ville avec les gens d'armes du Roussillon (9 octobre 1561), il se rendit maître du ministre Vives, qu'il conduisit hors des murs, et comme il voulait prendre la fuite, un coup de feu l'étendit raide mort. Le lendemain, Joyeuse assemble les habitants pour les exhorter à la paix; on lui réclame le ministre Vives; il ne peut produire qu'un cadavre, la fureur populaire éclate; il a toutes les peines du monde à s'échapper; la population ferme les portes et occupe les remparts.

[1] Voir le chapitre Ier au numéro précédent ci-dessus, p. 451.

[2] Vaissette, *Hist. du Languedoc*, t. VIII, p. 312.

Joyeuse revient, peu de jours après, avec les troupes du Roussillon, il attaque la ville, et une décharge de mousqueterie oblige les religionnaires à abandonner une partie des murailles. Bientôt un officier de Joyeuse, nommé Loudun, assiégé dans une tour par le peuple, est obligé de s'y barricader pour échapper à sa fureur. Joyeuse parvint cependant à expulser tous les religionnaires de Béziers, et il put revenir à Narbonne, calmer l'effervescence que ces désordres y propageaient.

Quoique battus à Béziers, les religionnaires osaient faire entendre leurs prétentions jusque dans les états de Languedoc. Joyeuse les ayant ouverts à Béziers (22 novembre 1561), pour réclamer une somme extraordinaire afin d'acquitter les dettes de l'État, les Huguenots profitèrent du mécontentement public, et firent demander par l'avocat de Nismes, Chabot, qu'on leur accordât un certain nombre d'églises. La tentative n'eut pas de succès; les états après de très-longues discussions rejetèrent les réclamations du roi, comme celles des Huguenots. Ils n'accordèrent au premier que la somme de 300 livres, et le prièrent d'obliger ses sujets à rester dans l'Église romaine et à respecter les établissements religieux [1].

Les progrès de sectes restent rarement étrangers aux bouleversements politiques, et l'on peut se convaincre de l'anarchie des provinces méridionales par ce rapport de Montluc, que Charles IX venait d'y envoyer avec ordre de mettre indistinctement à la raison *tous ceux qui en appelleraient à la force.*

« Les gens de la religion, dit-il, prêchent publiquement à » leur auditoire, que la noblesse n'est plus rien; que ceux qui » adopteront leur culte, ne paieront aucun devoir aux gentils- » hommes et aucune taille au roi, attendu que les rois ne peu- » vent avoir d'autre puissance, que celle qu'il plaît au peuple de » leur donner !! Pour mettre le principe en pratique, quand les » procureurs demandent les rentes à leurs tenanciers, ceux-ci » leur répondent de leur montrer dans la Bible, le passage qui » les oblige à les payer.... Ces religionnaires, si relâchés à l'en- » droit de l'autorité royale, n'entretiennent pas moins des sur- » veillants armés de nerfs de bœuf, appelés johannots, avec » lesquels ils maltraitent les pauvres paysans qui refusent d'aller » aux prêches [2]. »

[1] Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, p. 350 à 354.
[2] *Mémoires* de Montluc.

Arrivé sur les lieux, Montluc se fit adjoindre de Burée, lieutenant du roi de Navarre, dans la Guyenne; il pénétra dans la Gascogne, et châtia cruellement les Calvinistes de Saint-Médard, d'Artafort et de Montjoie; mais ces rigueurs, loin d'apaiser l'irritation, achevèrent de soulever les Gascons, qui firent cause commune avec les Béarnais. Malgré la réunion de leurs forces, Montluc les dispersa dans une bataille livrée à Langon, et obligea Jeanne d'Albret, leur protectrice, à abandonner Nérac et la basse Gascogne, pour remonter dans le Béarn.

Une guerre atroce, sur laquelle Montluc nous donne les détails les plus horribles, avec le cynisme d'un bourreau, ensanglanta longtemps le bassin de la basse Garonne, et l'on put suivre les traces du terrible chef des catholiques, *aux cadavres pendus aux arbres et aux piliers des halles.*

Pendant que Jeanne et son général calviniste Duras, étaient aux prises avec cet héritier de Simon de Monfort, Antoine de Bourbon, rattaché au parti contraire, abandonnait le Midi à sa femme, et combattait les Huguenots à Rouen; mais il ne tarda pas à recevoir une blessure mortelle au siége de cette ville, et il rendit, quelques jours après, le dernier soupir à Andelys-sur-Seine (19 novembre 1562). La mort de ce prince, doux, affable mais faible et toujours indécis entre Rome et Genève, délivra Jeanne de toute contrainte; elle ne se contenta plus de protéger les Calvinistes, elle abjura le catholicisme avec éclat et adopta la nouvelle religion avec une ardeur fanatique qui lui dictait cette étrange lettre à la reine-mère : « Si je tenais mes états et » mon fils dans la main, j'aimerais mieux les jeter à la mer, » que de les mener à la messe. »

Cependant l'édit de tolérance de janvier 1562, rendu par Catherine de Médicis, vint permettre aux religionnaires de tenir leurs prêches dans certains lieux qu'on leur désignait, et Cruzol se rendit dans le Languedoc, pour y établir l'ordre à la faveur de cet acte de transaction... Mais les partis passionnés veulent-ils jamais approuver les concessions qu'on leur accorde? Les religionnaires trouvèrent l'édit insuffisant; les catholiques le jugèrent excessif, et loin d'être un gage de paix, il devint le signal de la guerre civile.

Pendant que les Calvinistes de Castelnaudary faisaient leurs prêches dans une maison désignée à cet effet, les chanoines armèrent les religieux et quelques fanatiques, ils envahirent le temple, etassommèrent une soixantaine de Huguenots, parmi les-

quels se trouvèrent confondus le trésorier de la reine mère, deux consuls et un juge, chargés de maintenir l'ordre.

A Carcassonne, les catholiques refusèrent de laisser les Calvinistes prendre possession de l'hôpital des pestiférés, qu'on leur avait cédé, et l'on en appela à l'argument des coups de canon et des arquebusades. Limoux eut aussi ses sanglantes émeutes : huit catholiques y perdirent la vie et les religionnaires restèrent maîtres de la ville.

Dans le Béarn, Jeanne d'Albret ne plaçait, près de son fils Henri, que des professeurs *de la religion*, tels que : Pons de la Caze, Beauvais, la Gaucherie et Florent Chrétien.

La cathédrale de Lescar, dernière sépulture des vicomtes, fut un jour envahie par une foule barbare qui brisa les autels et les fonts, et enleva les ornements. Jeanne ne craignit pas de sanctionner ces violences et d'inaugurer le nouveau temple sur les cendres mêmes de Gaston et de Henri, en y célébrant la cène avec les ministres. Cependant, elle ne triompha pas sans opposition : l'évêque d'Oloron, Claude Régin, accusé de favoriser les sectaires, ayant lâchement abandonné son diocèse, les chanoines refusèrent de se soumettre, et l'un d'entre eux, nommé Claude Abadie, essaya de se fortifier dans le palais épiscopal; mais il fut obligé de se rendre, et ceux qui avaient osé résister à l'intolérance, furent conduits dans les prisons de Pau. Dès ce moment, Jeanne ne recula plus devant aucun moyen de propagande : elle fit venir un ministre genevois qui forma vingt ministres chargés de prêcher en langue béarnaise et basquaise.

La dévastation de l'église de Lescar se renouvela sur un grand nombre de points, et les Calvinistes voulurent rendre l'exercice du culte catholique impossible, en détruisant les sanctuaires et en expulsant les prêtres.

Le prince de Condé, frère du roi de Navarre, proclamé chef des Huguenots, donna bientôt une autorité plus officielle à ce gouvernement de l'insurrection et de l'anarchie; une grande partie du midi de la France, se déclara pour lui. Castres, Castelnaudary, Saint-Pons, Agde, Anduse, arborèrent son étendard. Jacques de Cruzol, frère du comte de Cruzol, que la cour avait envoyé pacifier le Languedoc, fut chargé par le prince de Condé, de soutenir les Calvinistes dans cette même province, et les deux frères remplirent, avec une égale fureur, la mission qui devait les mettre face à face.



Ainsi, de toutes parts, on avait pris les armes, et toute tentative de pacification devenait superflue.

Montluc, maître de Toulouse, tenta, mais en vain, de reprendre Montauban. Jean de Lévis ayant marché contre Limoux, éprouva d'abord deux échecs, malgré l'artillerie venue de Carcassonne, et fut repoussé par les renforts religionnaires accourus de Foix. Cependant la trahison d'un habitant, dont la maison était contiguë aux remparts, lui ouvrit les portes de la ville; les catholiques s'abandonnèrent à toutes les conséquences du pillage, massacrèrent trois cents religionnaires et pendirent soixante prisonniers (1562). Les Huguenots ne tardèrent pas à prendre leur revanche; Maguelonne tomba au pouvoir de ceux de Montpellier; les images y furent détruites, les tombeaux de la cathédrale profanés, et Jacques de Cruzol, lieutenant du prince de Condé, se trouva maître de tout le bas Languedoc. De Maguelonne, cet officier marcha sur Agde et sur Béziers, que les Huguenots lui livrèrent.

Le pillage des églises, la mort des ecclésiastiques, ou leur emprisonnement, la fonte des cloches, transformées en pièces d'artillerie, furent partout les conséquences de cette campagne.

Cependant Cruzol s'étant retiré dans le bas Languedoc, Joyeuse profita de son éloignement pour attaquer Agde, avec 4000 fantassins, 4 cornettes de cavalerie, et 4 pièces de canon; mais après deux assauts meurtriers, le retour du chef huguenot le contraignit à se replier sur Pézénas (4 novembre 1562), et les catholiques perdirent encore Aniane et Puylaurens (28 décembre). Il est inutile d'ajouter qu'ils ne négligèrent aucun effort pour regagner le terrain perdu. Joyeuse réunit les états à Carcassonne, et en obtint, sans difficulté, trois cent mille livres pour lever des troupes. Le cardinal d'Armagnac, légat du Saint-Siége en Béarn, écrivit à Jeanne d'Albret, sa cousine, pour se plaindre des excès des Calvinistes, et l'engager à répudier leur cause en s'appuyant sur des considérations, non moins politiques que religieuses; mais il avait affaire à une *tête forte*. Jeanne combattit tous ses arguments, par des citations bibliques, très-longuement développées, et lui déclara : *qu'elle n'était pas assez simple, pour reconnaître, comme la France, les droits d'un légat du Saint-Siége, attendu qu'elle ne voulait relever que de Dieu* [1].

Le Calvinisme aussi énergiquement appuyé, prit une nouvelle

[1] Faget de Baure, *Histoire du Béarn*, p. 428 à 431. — Allagaray.

audace : l'évêque d'Oloron, Claude Régin, imbu des nouvelles doctrines, mais étranger au Béarn, reçut des lettres de naturalisation; Louis d'Albret continua de favoriser les gens de la *Religion ;* Jeanne leur donna tous les emplois; le titre de catholique devint une cause de proscription, le conseil de Béarn n'eut plus dans son sein que des Calvinistes ardents, et lorsque Jeanne fut rappelée en France en 1563, elle confia ses états au comte de Grammont, chef des Gascons dans l'armée du prince de Condé.

Le voyage de Jeanne d'Albret à Paris coïncidait avec de nouveaux projets de paix. La reine mère avait écrit à Jean de Cruzol (1er avril 1653), pour le prier de mettre bas les armes; mais il avait répondu que les catholiques continuant à piller et à persécuter les religionnaires, ceux-ci ne pouvaient se désarmer sans courir risque de la vie; cependant l'édit de la pacification fut rendu ; Cruzol ne fit plus de résistance; il remit les places occupées par les Huguenots, et Damville, arrivant d'Espagne pour prendre le commandement du Languedoc, fit rouvrir les églises et rétablir le culte catholique dans les lieux où il avait été proscrit. Cet acte de réparation ne pouvait satisfaire les catholiques ardents; le 4 novembre 1853, les états réunis à Narbonne sous la présidence de l'évêque de Montpellier, réclamèrent à l'unanimité l'abolition du Calvinisme, et une peste terrible qui décimait la population de Perpignan (1563), ranima les fureurs des deux religions qui s'accusaient réciproquement de provoquer la colère céleste.

Sur ces entrefaites le Saint-Siége, qui ne pouvait plus fermer les yeux sur une révolte religieuse dont le siége officiel était dans la Navarre, et qui gagnait de là le midi de la France, excommunia Jeanne d'Albret, et la somma de comparaître à Rome, dans six mois, délai après lequel ses états devaient être offerts au premier occupant. Il n'est pas besoin de dire que la reine calviniste ne répondit point à l'appel d'un pouvoir qu'elle ne reconnaissait pas. La menace de Rome demeura donc sans effet à son égard; il n'en fut pas ainsi à l'endroit de Louis d'Albret, évêque de Lescar; il fut condamné par l'official d'Auch, et dégradé avec éclat devant le porche de la cathédrale de cette ville (1563).

Ce premier essai suspendait sur les états pyrénéens ces mêmes foudres pontificales qui, sous Innocent III, avaient armé les croisés de Simon de Montfort. Cependant Charles IX s'interposa, et il arrêta la confiscation du Béarn, en se déclarant le protec-

teur des enfants orphelins de Jeanne d'Albret, Henri et Catherine.

Jeanne, inébranlable dans sa ligne politique et religieuse, répondit aux menaces de Rome et aux offres protectrices de Charles IX en se transportant dans le comté de Bigorre et de Foix pour y propager la réforme avec une ardeur nouvelle. Les ministres avaient déjà prêché leur doctrine dans le premier comté. Les barons donnaient au peuple l'exemple de l'apostasie, et quelques prêtres même abandonnaient l'Eglise et le célibat [1].

Le pays de Foix ressentit le contre-coup de ce mouvement. L'évêque de Pamiers, Robert de Pellève, ayant voulu interdire le culte réformé, malgré l'acte de pacification, obtint du conseil du roi un édit favorable (23 février 1566) que le gouverneur Damville essaya de faire exécuter. Aussitôt les religionnaires prirent les armes; les catholiques les attaquèrent; mais les premiers réussirent à repousser les soldats, mirent le feu à la ville, et brûlèrent les couvents des Carmes, des Augustins, des Franciscains et des Dominicains. Les catholiques, complétement battus, se réfugièrent à Foix, où ils massacrèrent sept Huguenots et mirent les autres en fuite.

Ces désordres sanglants, constamment réveillés malgré les efforts pacificateurs du roi, auraient lassé la patience d'un monarque moins irascible. Néanmoins, il envoie le sieur de Rambouillet sur les lieux, pour tenter encore de calmer les esprits. Ce dernier eut une entrevue avec de Rose, maître des requêtes de la reine de Navarre, en présence des consuls de Pamiers, et cette ville consentit à rentrer dans l'obéissance (1566) [2].

Pendant ce temps, la cour de Madrid, effrayée des progrès des religionnaires dans le Béarn et les provinces basques, voulut rompre tout lien entre la Biscaye, le Guypuscoa et l'évêché de Bayonne, duquel ces provinces dépendaient. Philippe II obtint de Pie V un bref qui mettait l'archevêque d'Auch et l'évêque de Bayonne, Jean de Moutier, abbé de l'Escaladieu, en demeure de nommer deux vicaires généraux choisis en Espagne pour gouverner ces deux contrées; il condamnait en même temps les prélats gascons à voir le pays basque rattaché à l'évêché de Pampelune, s'ils laissaient écouler six mois sans nommer leurs délégués [3].

[1] Faget de Baure, *Histoire du Béarn.* — Favyn, *Histoire de Navarre.*

[2] D. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. IX, p. 24 à 28.

[3] *Chronique de Bayonne.*

Cette sommation portait une atteinte trop directe aux droits des évêques béarnais et gascons pour qu'ils s'empressassent d'y répondre. Ils espéraient pouvoir gagner du temps, et faire revenir les cours de Rome et de Madrid à d'autres pensées; mais le Pape répondit à leur hésitation par une excommunication, et l'archevêque d'Auch, ainsi que les suffragants de Dax, d'Oloron et de Lescar, durent se soumettre.

Jeanne d'Albret, directement frappée en la personne des prélats, considérés comme des *modèles de tolérance,* brûlait de reprendre sa revanche contre le Saint-Siége; elle rentre en Béarn, et les Calvinistes assemblés à Pau, allant au-devant de ses intentions, réclamèrent l'*abolition du culte romain.*

Jeanne, heureuse de cette démarche, n'osa pas cependant s'abandonner à toutes ces conséquences; elle commença par autoriser officiellement le Calvinisme, et défendit du même coup les blasphèmes et les processions, les jeux de hasard, les danses et les enterrements dans les églises. Elle donna des traitements aux ministres, enleva aux ecclésiastiques le droit de conférer les bénéfices; un sénat calviniste fut chargé de veiller aux intérêts des religionnaires et des mœurs, et de choisir un certain nombre d'enfants pour être élevés dans le collége de l'ancien couvent des Dominicains d'Orthez, où les sciences, les lettres, le droit, la théologie et la médecine, étaient enseignés par des professeurs calvinistes.

Ces ordonnances furent enregistrées avec empressement par le conseil, tout dévoué à la nouvelle religion. Aussitôt les catholiques, effrayés, se réunirent à Pau, chez le baron de Miossens, pour veiller à leur propre défense. Le baron d'Arros, peu soucieux du droit de réunion que les Huguenots n'avaient cessé d'exercer dans les provinces les plus exclusivement catholiques, protesta contre cette assemblée prétendue illégale, et les membres consentirent à demander l'autorisation de la reine. Jeanne d'Albret refusa de l'accorder. Les catholiques, forts de leur droit, passent outre et s'assemblent chez l'évêque de Lescar, auprès duquel ils espèrent trouver plus de sécurité. Le comte de Grammont revient alors sur ses pas, et, après avoir conseillé la publication des ordonnances, il engage la reine à la suspendre.

Jeanne répond à ce conseil en faisant détruire les autels et les images dans toutes les églises.

Ce signal de la persécution devient celui de la résistance. La majeure partie du peuple reste catholique en dépit des grands,

généralement attachés à la nouvelle religion; il prend les armes sur tous les points pour défendre ses temples profanés. Jean de Sales, abbé de Sauvelade, assiége les Huguenots à Oloron; Supersuntés, Testa, et le cordelier Perquete, se mettent également à la tête des catholiques. Le sénéchal fait arrêter les plus ardents, commence leur procès, et les états assemblés se pressent autour de la reine pour la protéger contre cette agitation croissante. D'Andoins, d'Arros, de Luz, et surtout le comte de Grammont, y soutiennent avec chaleur les dernières ordonnances; l'évêque Claude Régin, moins favorable aux Calvinistes depuis que Jeanne d'Albret avait diminué les pouvoirs du clergé et saisi ses biens, emploie toutes ses forces à les combattre :

« Malheureux, lui réplique la reine, tu m'as conseillé toi-même de ne pas aller à la messe. »

Après de longues et violentes discussions, les catholiques l'emportent enfin et veulent faire modifier les édits; mais Jeanne demeura inflexible : elle dissout les états et récompense le zèle de Grammont en faisant épouser à son fils aîné la belle et riche Coryzandre d'Andoins, que l'amour de Henri IV devait rendre célèbre.

Cependant la prudence ramena la reine à des idées moins tranchées, elle se transporta à Tarbes pour y présider les états de Bigorre (juillet 1567), et rendit une ordonnance qui défendait de porter des armes à feu, de tenir des assemblées publiques sans autorisation, de piller les églises et de porter obstacle au culte religieux, sous peine de mort et de confiscation des biens.

Cette pénalité souleva de grandes discussions dans le conseil. Le syndic Garcion prétendit qu'elle violait les forts par une extension du crime de lèse-majesté, et que l'ordonnance royale ne pouvait recevoir d'exécution avant d'avoir été communiquée au pays et approuvée. Mais l'avocat général d'Arreau fit passer outre, en s'appuyant *sur la gravité des circonstances*, et le conseil ordonna qu'elles seraient publiées par les jurats. Il en eût moins fallu pour faire courir aux armes les catholiques, soutenus par cette protestation.

Aussitôt plusieurs gentilhommes s'insurgent dans la basse Navarre, sous la conduite de Luxe, lieutenant royal de la vicomté de Soule; Donesain, Moneins, Amendaritz et Detchaux viennent les joindre à Mauléon aux cris de : vive l'Eglise catholique, et ils s'emparent de Garris, seul château fort de la contrée. Henri de Navarre, inquiet de cette insurrection, se rendit auprès des

rebelles et parvint à les apaiser en leur promettant toutes garanties pour leur culte. Jeanne casse cette capitulation, fait pendre trois gentilhommes, et convoque les états de la basse Navarre à Saint-Palais; mais on ne répond pas à l'appel : les révoltés se retirent dans les montagnes en protestant, et Jeanne fait assiéger Garris, défendu par de Luxe, Moneins et Donesain.

La guerre civile prenait des proportions effrayantes et ne se concentrait pas dans le Béarn; tout le Languedoc était en feu. Condé, chef des religionnaires, avait envoyé Bernard Roger de Comminges et Bertrand de Rabastens prendre possession des villes qui avaient expulsé les catholiques et détruit leurs autels. Les bandits, profitant de ces circonstances, entreprennent l'extermination des catholiques; Jean Guilhem, dans la vallée d'Aure, s'était mis à la tête d'une de ces bandes; il pilla les églises de Ger, de Pintac et de quelques autres villages, puis s'emparant de l'abbaye de Lescaladieu, il établit son quartier général dans ce monastère et entreprit le siége du château de Mauvesin. Cependant les seigneurs de Montserié, d'Ouront et de Tilhouse le forcèrent à l'abandonner: ils pénétrèrent dans le repaire du bandit et le pendirent avec ses complices [1].

La France ne pouvait rester étrangère aux troubles du Béarn et du Bigorre; elle envoya Raymond de Sarlabous à Tarbes pour protéger le catholicisme. Raymond assembla les états et les somma, au nom du roi de France, de désigner deux barons orthodoxes pour gouverner le comté et prévenir tout désordre; le sénéchal Arnaud de Pardaillan et Jean de Bazillac reçurent cette mission délicate, et le juge mage calviniste Caza fut remplacé par Galosse. Cette tentative de pacification s'étendit jusqu'au Béarn; Charles IX chargea Lamothe-Fénélon et Bertrand de Salaignac d'apaiser les désordres de ce royaume et d'engager la reine à se retirer à Paris avec ses enfants. Jeanne feignit d'abord d'accepter, elle quitta Pau avec Henri et Catherine, mais au lieu de se rendre à Paris, elle se dirigea vers le quartier général du Calvinisme du côté de Cognac, où le prince de Condé et Coligny l'accueillirent avec transport. Après les premiers moments d'effusion, Jeanne se retira à la Rochelle avec sa fille, son fils Henri accompagna Condé au siége d'Angoulême, et ce fut là qu'il reçut le titre pompeux de chef des

[1] Davezac Macage, *Histoire de Bigorre*, t. II, p. 174.

Huguenots et de l'armée des princes.... Une certaine tentative de Montluc pour enlever Henri n'avait pas été, il est vrai, étrangère à cette résolution extrême; mais elle n'en fut pas moins fatale, car elle autorisait Charles IX à ne plus garder de ménagements envers le Béarn, et nous allons le voir faire exécuter la conquête de cet état indépendant.

CÉNAC MONCAUT.

(*La suite au prochain cahier.*)

Revue d'ouvrages étrangers.

L'ITALIA

NEL SECOLO PASSATO SIN 1789.

ALTRO FRAMMENTO D'UNA STORIA DEL PENSIERO NE' TEMPI MODERNI,

DEL C. TULLIO DANDOLO [1].

Deux vol. in-12, ensemble de 540 pages. — Milan, 1853, chez Boniardi-Pogliani

S'il est vrai, comme l'a dit un homme célèbre, « que le style, c'est l'homme, » notre imagination ne nous trompe pas en nous représentant l'infatigable auteur de l'*Histoire de la pensée dans les temps modernes*, comme une de ces figures belles, nobles et radieuses, qui deviennent rares dans notre siècle. Les écrits de M. le comte Tullio Dandolo respirent un parfum de piété suave, de droiture antique, révèlent un esprit élevé, versé dans les connaissances les plus variées, et un cœur pur, qu'échauffe de sa douce flamme l'amour du bien public et qu'éclaire de ses rayons la foi la plus vive. Véritable type de l'auteur chrétien, aux allures franches, son style clair et limpide, ses réflexions judicieuses sur les hommes et les choses, nous montrent en lui un écrivain distingué et un philosophe profond, digne de l'estime et de la vénération de tous. Indépendant par sa position, et d'un caractère connu par sa fermeté, il cherche avant tout le vrai, sans s'arrêter aux vaines déclamations des âmes vénales et corrompues, qui cherchent à dénigrer toutes les œuvres littéraires et philosophiques, portant l'empreinte d'un esprit religieux et chrétien. Critique impartial, tout en faisant la part du mérite

[1] Voir sur un autre ouvrage du même auteur, le n° 97, ci-dessus, p. 81.

scientifique, il a le courage de flétrir l'abus du talent prostitué au vice, propageant des doctrines funestes à la religion et à la société. Fidèle à son épigraphe, il cherche avant tout à proclamer bien haut la gloire de sa patrie et celle du catholicisme. Il dissipe bien des préjugés, et nous montre l'Italie, que tant d'esprits aveugles regardent comme arriérée, occupant une noble place, non-seulement dans les beaux-arts, surtout dans la musique et la peinture, mais encore dans les lettres, dans les sciences et dans toutes les branches des connaissances humaines. Ce qu'il combat surtout dans son œuvre, c'est l'erreur, ce sont les funestes maximes de cette philosophie astucieuse qui, au 18e siècle, pervertit les plus belles intelligences et accumula sur l'histoire tant de nuages épais que dissiperont avec peine les rayons de la vérité.

Si le temps permet à M. Dandolo, de mener à bonne fin sa noble entreprise, déjà très-avancée, nous ne craignons pas de dire que son travail sera un beau monument élevé à la gloire de la religion et des lettres en Europe. Nous avons sous les yeux une *table raisonnée des matières* qu'il doit traiter et qui ne contient pas moins de cent pages : elle suffit pour nous faire apprécier l'heureuse disposition des sujets, la régularité du plan, l'harmonie de l'ensemble, dont le tout présentera un tableau synthétique de ce qu'il a raison d'appeler l'*Histoire de la pensée*. Le laborieux écrivain a déjà publié plusieurs volumes; plusieurs autres sont déjà terminés, et nous sommes heureux d'annoncer au public, qu'une partie capitale et la plus importante de son œuvre, le *Christianisme naissant*, est déjà sous presse et doit paraître sous peu de jours.

Nous avons à nous occuper aujourd'hui, *de l'Italie au* 18e *siècle*. M. Dandolo dédie son livre à un des grands hommes de sa patrie, son ami, M. Rosmini, éminent philosophe, qui sait si bien allier à l'éclat du génie les nobles qualités du cœur. Dans une lettre adressée à son fils Henri, tué sous les murs de Rome, en 1849, il fait connaître l'origine et les progrès de l'ordre des Rosminiens, qui ont déjà plusieurs maisons en Angleterre et en Amérique. Nous en traduisons le passage suivant, qui pourra donner une idée du charme poétique de son style et des pensées chrétiennes de l'écrivain. Il y rend compte d'une visite faite au monastère de Stresa :

« Le matin qui suivit les heures de la nuit passées dans de doux entretiens avec Rosmini, je m'éveillai un peu avant l'aurore; je

m'approchai de la fenêtre de ma cellule et j'y restai longtemps, savourant à longs traits les délices que me procurait une des plus belles scènes du monde. Le soleil commença à teindre de vermillon quelques petits nuages flottant dans l'espace ; ensuite il colora, de l'incarnat le plus beau, les cimes, couvertes de neige, des collines qui entourent le lac ; il anima peu à peu le vallon ; les eaux réfléchirent les hauteurs environnantes et la brise les sillonna de lignes argentées qui semblaient jouer comme des rubans bizarrement repliés autour des îles Borromées, sortant de leur sein, pour me servir de l'expression de mon aimable ami Tedaldi, *comme des corbeilles de fleurs*. Les montagnes apparaissaient dans toute leur beauté ; ici, revêtues de leur blanc manteau d'hiver, là, noires ou rougeâtres ; et du côté d'Arona, elles étaient encore plus splendides, et semblaient transparentes, frappées par les rayons du soleil naissant. Mon âme s'élevait en ce moment vers Dieu avec les prières du matin, rendues plus ferventes par la contemplation de la magnificence de ses œuvres, lorsque le tintement de la cloche m'invita à descendre à l'église, récemment construite, et remarquable par la propreté et l'élégance. Bientôt monta au saint autel, pour célébrer les sacrés mystères, mon sage et noble ami, qui m'apparut durant la cérémonie auguste, revêtu d'un nouveau caractère, imprimant à son savoir, qui m'était connu, comme un cachet divin. Oui, il sied bien à celui dont la bouche répète si souvent au peuple, *Le Seigneur soit avec vous*, à répandre l'enseignement de la sagesse et de la vertu. Tout prêtre, digne de ce nom, est un grand philosophe ; car, s'il manque par hasard des rares lumières de l'intelligence, qu'il ne peut se donner à lui-même, il ne saurait manquer, s'il les demande à Dieu, des vertus du cœur, dans lesquelles est contenue et exprimée, bien mieux que dans les théories et dans les abstractions, la philosophie que le Christ enseigna, la charité ! »

Dans quelques pages préliminaires, servant d'introduction, l'auteur explique le titre et le plan de son livre ; il annonce qu'il parlera des divers événements politiques de l'Italie, de la culture intellectuelle dans ce royaume et qu'il fera connaître comment y fleurirent l'art et la religion, qui sont l'expression des plus belles et des plus sublimes facultés de l'imagination et du cœur.

Le premier chapitre est intitulé : *Rome et les Papes*. M. Dandolo nous montre Rome, le véritable type de la civilisation chré-

tienne par ses nombreuses institutions scientifiques et charitables, dues à la munificence et à la bienfaisance inépuisable des Souverains-Pontifes Clément XI, Innocent XII, Benoît XIII. Clément XI enrichit la bibliothèque du Vatican des manuscrits orientaux recueillis par Pietro della Valle; Clément XII marche sur les traces de son prédécesseur, et, grâce aux travaux des savants frères Assémani, de nouveaux et précieux manuscrits de l'Orient viennent grossir les trésors littéraires de la capitale du monde. Il fonde un musée d'antiquités dans le Capitole, agrandit l'hospice destiné aux pèlerins, crée l'orphelinat de Saint-Clément; Galilei, Fuga et Salvi, les meilleurs architectes de l'époque, secondent les nobles inspirations du grand Pape, et élèvent des monuments qui font l'admiration de l'Europe. Benoît XIV, célèbre par ses savants écrits, entoure la tiare d'une auréole de gloire, qui le fait respecter et aimer même des plus cruels ennemis de l'Eglise. Il résiste aux attaques des encyclopédistes, dont l'impiété commençait à se répandre en Italie, et dont la haine s'acharnait surtout sur l'ordre fondé par saint Ignace.

Le 2e et le 3e chapitres sont consacrés à nous retracer rapidement l'histoire de l'accroissement et de la chute de la Compagnie de Jésus, dans les siècles derniers; ils montrent en particulier les services que cette Société célèbre a rendus dans les Ecoles et dans les Cours, et constatent la ligue universelle qui vint enfin à bout de la faire supprimer.

Plusieurs des malheureux proscrits reçurent une bienveillante hospitalité à Rome, de la part du pieux prélat Ange Braschi, qui n'en obtint pas moins le chapeau de cardinal, fut élu Pape le 15 février 1775, et prit le nom de Pie VI. Il enrichit de nouveaux trésors le célèbre musée *Pio Clementino*, illustra son pontificat par les nombreux travaux d'embellissement et d'utilité publique qu'il fit exécuter, et surtout par le desséchement des marais Pontins. Son voyage à Vienne, où l'appelait le triste état de l'Eglise d'Autriche, bouleversée par les empiétements sacriléges de l'empereur [1], ne fut qu'une immense ovation; il n'en retira pas, néanmoins, les fruits qu'il en attendait. L'auteur cite quelques belles strophes du célèbre poëte, *Vincenzo Monti*, qui chanta le pieux pélerinage du successeur du Prince des apôtres.

[1] Frédéric II, roi de Prusse, se moquait spirituellement de la manie des innovations religieuses de Joseph II, qu'il appelait : *Mon frère le sacristain*. TH. B.



et que nous croyons devoir reproduire à cause de leur beauté remarquable:

Quanto son belle le tue tende! oh! quanto
Alma Sion, leggiacho è il tuo stendardo,
E gloriosi de tuoi duci il vanto!

In Ascalon correa romor bugiardo
Che in Babilonia ti dicea conversa,
E schiava di tiranno empio e codardo.....

Menti l'orribil grado. Il tuo bel colle
Di fiori ancor si veste e d'arboscelli
Nodriti al fiato d'un' auretta molli:

I tuoi cedri famosi ancor son quelli;
Ancor son fresche per le rupi, e monde
L'urne de' tuoi fatidici ruscelli.

Venite a dissetarvi alle belle onde,
O mal accorte agnelle, che succhiate
Del sozzo Egitto le' cisterne immonde.

Quel buon Pastor che abbandonaste, ingrate,
Ecco ch'ei viene, pellegrin pietoso,
Fra dirupi a cercarvi, o sconsigliate.....

Deh! voli una soave aura cortese
Che della via gli tempri le fatiche
Fra le piene d'orror balze scoscese!

Stendete la vostr' ombra, ô piante amiche,
Evoi, di fior spargete gli il sentiere,
O pastorelle del Saron pudiche.

Fra si dolci d'amor voci sincere
Verrai sull' Istro, e ti vedrai davante
Le tedesche piegarsi aste e bandiere;

E le madri di gioja palpitanti
T'insegneran col dito a' pargoletti
Con mille baci confondendo i pianti:

Ed essi delle madri al fianco stretti
Ti cercheran col guardo, e si dorranno
Che veloce trapassi, e non aspetti!.....

Pie VI se montra à la hauteur de la dignité qu'il occupait, et résista avec courage aux violentes attaques de ses puissants ennemis, qui l'assaillaient de toutes parts. « Tanucci, au nom de Ferdinand de Naples; Aranda, au nom de Charles d'Espagne; Bernis, au nom de Louis de France; Léopold de Toscane, en son propre nom; jusqu'à Dutillot, au nom d'un petit Bourbon de Parme, s'étant donné le mot d'ordre, fondirent à l'improviste

sur le vieillard qui siégeait sur la chaire de Pierre, désarmé de tout, excepté d'innocence et de majesté. Cet autre Papirius attendit immobile l'arrivée des barbares; il n'en éleva pas moins son sceptre pour frapper les téméraires qui l'outrageaient : ils furent frappés par un bras plus puissant que le sien, qui les précipita dans un épouvantable abîme. »

M. Dandolo parle ensuite des principaux événements survenus en Italie depuis 1648 jusqu'en 1777, des troubles du royaume de Naples, de ceux qui désolèrent la Péninsule durant la guerre de Succession et celle de Sept ans; de Venise, de l'état dans lequel se trouvaient à cette époque le Piémont, Gênes, Lucques, Saint-Marin et Modène. Il accompagne d'observations, qui nous ont paru très-fondées, les nombreux passages qu'il emprunte au célèbre historien piémontais, Botta.

La partie la plus importante de son livre traite de *l'état des lettres, des arts et des sciences dans la Péninsule*. Il ne se contente pas de donner quelques détails biographiques sur les grands hommes qui illustrèrent l'Italie au 18e siècle, de quelques aperçus vagues et superficiels sur l'ensemble de leurs travaux littéraires et scientifiques; il entre dans des détails circonstanciés, et, pour justifier le blâme ou la louange qu'il donne à chacun d'eux, il cite leurs propres paroles, examine leurs livres, en fait ressortir les défauts et les beautés, et, en parcourant ces pages charmantes où M. Dandolo a trouvé le secret de plaire par la variété des sujets et la grâce du style, on ne sait ce qu'il faut le plus admirer, ou des vastes connaissances de l'érudit, ou de la finesse et de la solidité des jugements du critique.

Il s'étend longuement sur la vie et les écrits de Métastase, d'Alfieri et de Carlo Goldoni, les défenseurs du bon goût et les trois colonnes de la littérature italienne, qui se sont acquis une gloire immortelle, le premier, dans le mélodrame; le second, dans la tragédie; le troisième, dans la comédie. Métastase est un lyrique suave, Alfieri un tragique mâle et vigoureux, et Goldoni, malgré le mauvais goût de l'époque, un comique plein de verve, d'esprit et d'imagination. La muse de Métastase est chaste et chrétienne, elle puise ses plus nobles inspirations aux sources si pures de la religion et du patriotisme. Les livres saints lui ont fourni les sujets de ses plus belles pièces : *Abel, Joseph, Béthulie délivrée, Isaac, Noël, la Passion*. Aucun poëte peut-être n'a su manier mieux que lui cette langue italienne si douce, si flexible, et par la limpidité et l'harmonie du style, par le naturel des sen-

timents et le contraste des passions, il a su intéresser vivement les esprits. Il a revêtu des charmes et de la majesté de la plus belle poésie les plus grandes vérités du catholicisme et l'expression des plus nobles passions de l'âme. Nous citerons avec M. Dandolo les strophes suivantes, tirées de la *Délivrance de Béthulie*. Judith retourne au milieu de son peuple, ivre de joie, en apprenant la mort d'Holopherne et la fuite des Assyriens, et le chœur chante cet hymne d'une très-grande beauté :

Lodi al gran Dio che oppresse
Gli empi nemici suoi,
Che combatte per noi,
Che trionfò così!

Venne l'Assiro, e intorno
Con le falangi Perse
Le valli ricoperse
I fiumi inaridì.

Parve oscurare il giorno,
Parve con quel crudele
Al timido Israele
Giunto l'estremo dì.

Ma inaspettato sorte
L'estinse in un momento ;
E come nebbia al vento
Tanto furor sparì.

Dispersi, abbandonati
I Barbari fuggiro;
Si spaventò l'Assiro,
Il Medo inorridì :

Ne fur giganti usati
Ad assalir le stelle,
Fù donna sola imbelle
Quella che gli atterrì.

Si Métastase s'inspira de la religion et de ses dogmes sacrés, il n'en fut pas de même d'Alfieri, dont l'esprit et le cœur furent pervertis de bonne heure par une mauvaise éducation et par le poison de l'incrédulité. La haine de la tyrannie, voilà à peu près la seule note qu'il sait tirer de sa lyre indignée; toutefois l'on ne saurait nier qu'elle ne lui ait fourni des morceaux souvent nobles, élevés et pleins d'une mâle vigueur. Alfieri occupe incontestablement une place distinguée parmi les tragiques, mais nous ne le placerons point, avec son enthousiaste panégyriste Botta, au-dessus de Shakspeare, de Racine, de Schiller. Comme le remarque très-bien M. Dandolo, « Alfieri eut le tort de se com-

» porter avec les Italiens comme l'aurait fait un Romain de
» l'ère impériale qui, pour empêcher ses fils de s'énerver, se
» serait imaginé de les conduire dans les prisons des gladiateurs
» pour y vivre avec eux..... On pourrait regarder comme une
» faute pardonnable d'invectiver sans cesse contre la tyrannie ;
» comme un maniaque en délire dans les accès d'une fièvre fu-
» rieuse, l'avoir toujours sous les yeux, épouvantail mystérieux
» et terrible, et de n'invoquer les filles de Mnémosyne que pour
» maudire ce fantôme abhorré; mais, ce qui ne paraîtra jamais
» une faute pardonnable, c'est d'avoir pensé et enseigné sans
» repos ni trève, que le christianisme fut, et dut être toujours,
» et de sa nature, le satellite de la tyrannie. Toutes nos précé-
» dentes études nous autorisent à donner un solennel démenti à
» cet Italien maudissant la religion qui rendit libre et annoblit
» son pays, et qui lui conserve encore la seule unité qui lui
» reste. Ignore-t-il donc l'histoire de tant de Pontifes, d'évêques,
» de missionnaires, à commencer par saint Ambroise, saint Léon
» le Grand, saint Denis, qui sauvegardèrent la vie et les fran-
» chises de leurs peuples; qui, marchant sur les traces de Gré-
» goire VII, opposèrent le rempart du bâton pastoral aux brutales
» violences du glaive, ou, imitant Innocent III, prirent la défense
» de la faiblesse et de l'innocence opprimées dans la personne
» de femmes malheureuses?..... N'étaient-ils pas libres ces chré-
» tiens qui répondaient aux menaces de leur juge, en face du
» chevalet et du bûcher : « Vous pouvez nous tuer, vous ne
» pouvez nous nuire. »

M. Dandolo examine en détail les ouvrages d'Alfieri, les compare avec ceux des théâtres anglais et espagnol, et en particulier avec ceux de Shakespeare, de Lopez et de Calderon. Il prouve que sa haine contre la tyrannie lui fait souvent fausser les caractères de ses héros, qui ne sont pas toujours ceux de l'époque dont il parle. Ce qui nous a paru très-instructif et très-curieux, ce sont les mémoires *autobiographiques* du grand tragique italien, où il raconte ses voyages dans les principales capitales de l'Europe. Alfieri était trop fier pour aller mendier à Ferney, comme Bettinelli, Algarotti, et tant d'autres auteurs affamés de renom, un regard bienveillant et des paroles amies auprès du patriarche de l'impiété en France. Il dédaigne également d'aller saluer Rousseau, dont il trouve les ouvrages fastidieux : Frédéric de Prusse, Catherine de Russie, Louis XV, ne sont pas épargnés par le Juvénal italien. Voici comment il fustige de ses vers

mordants tous ces misérables sophistes, qui cachaient leurs turpitudes sous le manteau de philosophes :

> Son filosofi ai detti e ladri ai fatti.
> Quindi or dal remo i muscalzoni disciolti
> Dottori e in un carnefici son fatti :
>
> Sotto il vessillo del Non-Dio raccolti
> Rubano, ammazzano, ardono ; e ciò tutto
> In nome e gloria degli errori tolti.....
>
> Ecco, o Volter microscopo, il bel frutto
> Che dal tuo predicar n'uscia finora ;
> Ai ribaldi trionfo, ai buoni lutto.
>
> E tu, tu stesso, ove vivessi ancora,
> Tu il proveresti, or impiccato forse
> Di chi di te sepolto il nome adora.

Nous avons lu avec un égal plaisir les mémoires de Goldoni, qui fut pour la comédie ce qu'avait été Alfieri pour la tragédie. Goldoni fut le poëte chéri du peuple. Il se rendit à Paris, pour diriger la comédie italienne, et fut logé à Versailles. Il était bien vu à la cour et protégé par les sœurs du roi, auxquelles il donnait des leçons de langue italienne. Un décret du 7 janvier 1793, de la convention nationale, le priva de la pension qui lui était payée par la liste civile. Il tomba dans la misère et mourut consolé par la religion qu'il avait toujours pratiquée. Ici se termine la première partie de l'ouvrage de M. Dandolo.

La seconde traite des lettres, et en particulier des épîtres familières de Joseph Baretti, des fabulistes, des poëtes, des historiens, des archéologues, des philosophes, des économistes, des politiques, des savants, de l'art et des écrivains qui en ont parlé, de la musique et des personnages qui se sont distingués par la sainteté de leur vie. Les limites d'un compte-rendu ne nous permettent pas de nous étendre sur ces diverses matières, développées par l'auteur avec cette sagacité, cette rectitude de jugement et cette largeur de vues que tout lecteur de son livre pourra apprécier par lui-même. Nous nous contenterons de traduire le dernier chapitre intitulé : *conclusion*, où M. Dandolo jette un regard d'ensemble sur son travail et le résume en quelques mots. Il y établit que les Italiens, au 18e siècle, ne furent point au-dessous des autres nations et prouvèrent qu'ils n'avaient point dégénéré de leurs aïeux du temps de Galilée, ni de leurs pères du temps de Vico.

« La science et la philosophie, dit-il, furent en effet le noble

héritage patriotique que les Italiens recueillirent et accrurent au 18ᵉ siècle. La médecine put montrer dans Morgagni, le premier des anatomistes et des physiologistes; dans Borsieri, le premier des pathologistes d'Europe, celui-là continuateur de Redi, celui-ci de Bellini. Vallisnieri fut l'heureux successeur de Redi, considéré comme le père des études entomologiques. Les mathématiques montrèrent avec orgueil Conti, choisi par Leibnitz et par Newton, comme juge de leurs controverses sur le calcul transcendental; Boscovich, que toutes les académies s'empressèrent de recevoir dans leur sein, qui fut consulté et pensionné par tous les princes. Nommer Galliani, Carli, Verri, c'est faire comprendre que parmi nous s'élevèrent les meilleures chaires d'économie politique, non pas chimérique, comme chez les Français, non pas cruelle, comme chez les Anglais, mais d'une économie politique pure et vraiment philanthropique, comme aussi, dans un siècle de délire, la philosophie était enseignée par Stellini, Genovesi, Roberti, Gerdil; Beccaria, Filangeri furent les maîtres remarquables d'une généreuse politique en fait d'administration. Ensuite l'archéologie compta non-seulement parmi ses maîtres, mais parmi ses restaurateurs Lanzi, Marini, Muratori : Muratori qui s'est acquis la gloire de père de l'histoire italienne dans le moyen âge. Sans cet homme si grand et si modeste, Guizot n'aurait pas écrit ses *Leçons d'histoire;* Ampère, celles de *Littérature;* Gibbon, Sismondi, leurs *Annales,* si souvent menteuses; Savigni, ses *Études de jurisprudence;* Léo, Müller, Hallam, leurs récentes recherches sur les lois et sur les événements des siècles barbares.

Si du domaine de la science nous passons dans celui des lettres, nous ne pensons pas que notre gloire en soit affaiblie; le siècle de Léon X, lui-même, aurait été fier de posséder un tragique vigoureux tel qu'Alfieri, un lyrique suave comme Métastase, un fin et habile critique tel que Parini, un comique connaisseur du cœur humain comme Goldoni. Et à côté de ces astres majestueux que de planètes lumineuses! Voici l'aimable pléïade des fabulistes, le drapeau choisi des poëtes hellénistes et didactiques; et Carlo Gozzi qui, avec ses drames renouvelés de Lopez et de Calderon, fit les délices du peuple le plus gai de l'Europe; et Gaspard, son frère, dans lequel on vit revivre la verve satirique de Lucien, tempérée par la grâce d'Horace; et Fortiguerri, dont la trompette épique savait jeter des notes dignes

de l'Arioste; et Varano, dont les *terze-rime* se retrempaient aux vigoureuses sources de la Divine Comédie; et Césarotti qui embellit, de l'éclat de ses vers limpides et admirables, la monotonie des poésies nuageuses d'Ossian. Et la musique italienne, cette sœur de la poésie, quelles oreilles ne sut-elle pas charmer? quels cœurs ne sut-elle pas faire tressaillir et vaincre? Art vraiment divin parmi nous, depuis que, par les soins de Paisiello, de Cimarosa, de Pergolèse, comme auparavant par ceux de Palestrina, et d'abord par l'invention de Gui d'Arezzo, elle consacra ses merveilleux enseignements à élever les âmes à Dieu. »

Si l'enthousiasme patriotique, si naturel aux cœurs bien nés, porte peut-être quelquefois l'excellent auteur à donner à ses concitoyens des louanges méritées, que quelque critiques trouveront parfois un peu exagérées, nul ne saurait disconvenir que l'Italie, au 18e siècle, n'ait produit des hommes très-remarquables, et dignes par leurs talents et leur génie de la gloire de leurs pères. Nous avons lu avec délices les deux volumes du savant auteur de l'*Histoire de la Pensée dans les temps modernes*, et nous sommes convaincu que tous les amateurs de la littérature italienne y trouveront le même charme. Il est facile de prédire à son œuvre un éclatant succès. Au reste, l'élégance du style, la vigueur et l'élévation de la pensée, la justesse des réflexions, l'érudition de bon goût et surtout l'esprit catholique qui guide la plume de M. Dandolo, seront pour lui des titres plus puissants auprès du public que nos éloges.

L'abbé Th. Blanc, curé de Domazan.

Critique catholique.

HISTOIRE DE LA LIGUE,

PAR M. DE CHALAMBERT.

Deux volumes in-8, chez M. Douniol, rue de Tournon, 29. Prix : 10 fr.

I

Tout s'enchaîne et se tient d'ordinaire dans les faits comme dans la nature, et c'est ce qui fait qu'il est si rare et si difficile d'entrer de plein pied dans un sujet, de se lancer hardiment et d'abandon dans le vrai courant sans s'inquiéter plus que de rai-

son des affluents, sources, infiltrations, pluies, nuages et évaporations qui l'ont produit. Jamais on n'a mieux que de nos jours remonté jusqu'au déluge, et nos plus rares ouvrages me font l'air d'un beau bronze dont le moule aurait eu une fuite à l'instant du coulage : il en est sorti une statue divine, juchée comme les bergers des Landes, sur d'interminables échasses.

M. de Chalambert, dans le trop plein de méditations longuement amassées, a fait comme tout le monde, et son livre est précédé d'une introduction démesurée. Hâtons-nous de dire, à la décharge de l'auteur, qu'il nous a fait grâce d'une préface, et que, si la base a trop de proportions, elle est du moins unique, ce qui est quelque chose, et vraiment belle, ce qui est beaucoup. La critique, tout en reconnaissant que cela est contraire aux principes, est forcée de suivre M. de Chalambert dans ce demi hors-d'œuvre, et d'en rendre spécialement compte.

« La religion vient de Dieu, la civilisation vient de l'homme. La religion est la fin de la vie sociale, tandis que la civilisation n'en est que le moyen. Mais comme il y a action et réaction du moyen sur la fin et de la fin sur le moyen, la société doit s'efforcer, sans cesse, d'établir entre eux un rapport harmonique. »

Il y a, dans l'apparente netteté de ce résumé, plus d'une idée mal précisée. La religion, du moins dans le sens que l'auteur donne lui-même au mot, n'est pas proprement une fin, et il a fallu qu'une note expliquât que ce n'était pas sur la religion considérée en elle-même que la civilisation agissait, mais sur l'état religieux de la société. Rien ne marque mieux l'affaiblissement des études logiques, autrefois si fortes et si décisives, que cette espèce d'hésitation des meilleurs esprits en face d'une formule un peu métaphysique. La pensée, comme l'expression, n'atteint qu'une sorte d'à peu près plus ou moins spécieux et brillant.

Remercions pourtant l'auteur d'avoir, tout en la reconnaissant, ramené à ses justes limites l'influence du sol et du climat que des doctrines matérialistes ont tant exagérée : « La Grèce et » l'Italie, s'écrie-t-il, sont toujours placées sur le même point du » globe, éclairées par le même soleil, et cependant quelle diffé» rence dans le degré et le caractère de leur civilisation aux » temps anciens et aux modernes ! »

L'éducation fait en effet presque tout. A elle de former les caractères et d'accoutumer l'homme dès l'enfance à corriger, par l'austérité des principes religieux, les énervements de la civili-

sation humaine. Aussi, dans tous les temps l'enseignement public a-t-il été la grande affaire des vrais hommes d'Etat. La génération présente restera à peu près ce qu'elle est : arrangez-vous-en du mieux que vous pourrez, mais songez à l'enfance et rien qu'à l'enfance, vous qui voulez fonder !

Une vérité claire que M. de Chalambert a tirée des tâtonnements métaphysiques de son préambule, c'est que « toute perturbation dans l'ordre religieux entraîne avec elle une perturbation correspondante dans l'ordre social.

» Lors donc qu'au 16e siècle, poursuit-il, Luther se mit à attaquer la religion catholique dans son principe et la plupart de ses dogmes, il ne porta pas atteinte seulement à l'ordre religieux, il ébranla l'ordre social tout entier, ainsi que l'expérience ne tarda pas à le montrer.

» Mais pour apprécier quelle sorte de trouble l'hérésie protestante venait apporter à la société européenne et plus particulièment à la société française, il faut, reportant nos regards sur les temps qui précédèrent, considérer dans quelle relation la religion et la civilisation s'étaient trouvées placées dès l'origine, et avaient continué de coexister au sein de cette société. »

De là le plan d'un ouvrage entier servant de vestibule au monument principal : « Les temps qui ont précédé en France la grande lutte religieuse suscitée par le protestantisme peuvent se diviser en quatre périodes : la première qui va de l'établissement des Francs en Gaule jusqu'à Charlemagne ; la deuxième du règne de Charlemagne au pontificat de Grégoire VII ; la troisième du pontificat de Grégoire VII au règne de Philippe le Bel ; la quatrième enfin du règne de Philippe le Bel au commencement du 16e siècle. »

C'est ici, sur le terrain de l'histoire et des recherches consciencieuses, au milieu de ces tableaux où tant de science est ramassée et comme condensée, que M. de Chalambert triomphe. Ici la critique n'a plus de prise sérieuse, et pour ma part je voudrais tout citer, je voudrais suivre, dans les rapides et nerveux développements de l'auteur, les rapports de la monarchie française et de l'Église à travers les siècles, et la marche parallèle de la civilisation et de la religion ; Pepin le Bref et le pontife Zacharie, Charlemagne avec son œuvre colossale et interrompue, Grégoire VII et le siècle de saint Thomas et de Vincent de Beauvais ; Hugues Capet et la féodalité ; saint Louis et les cathédrales de Strasbourg et de Cologne, de Chartres et de Paris ;

les conciles de Constance et de Bâle où le Pontife romain, malgré deux tentatives d'une distinction métaphysique et sacrilége, garde l'indiscutable rang qu'il tient de la tradition des siècles et de l'autorité divine; l'élection de Philippe de Valois et la guerre de Succession; la proclamation solennelle à Paris d'un souverain anglais faite non par surprise, mais en vertu d'un traité ratifié par les états généraux, par la noblesse, le parlement, l'université, la bourgeoisie, et déchiré par une faible Pucelle, plus nationale que la bourgeoisie, l'université, le parlement, la noblesse et les états; l'histoire des bourgeois et des serfs, enfin la naissance et les premiers pas de la Réformation.

Vient ensuite la parfaite appréciation des règnes de François I[er] et de Henri II; l'accroissement du pouvoir royal et l'établissement d'une cour, foyer permanent de corruption pour la noblesse et les classes qui l'approchent; la guerre avec la maison d'Autriche; la renaissance des lettres et des arts, sous l'influence des auteurs de l'antiquité, qui a pour résultat de faire revivre les idées et la morale du Paganisme; l'esprit humain perdant dès lors en solidité et en profondeur ce qu'il gagne en éclat; puis enfin Catherine de Médicis et la Saint-Barthélemy, Henri III et les états de Blois.

« A partir de la conjuration d'Amboise, en 1560, l'hérésie, » devenue désormais assez puissante pour former un parti politique, avait eu recours à la révolte, et, non contente de réclamer le libre exercice du nouveau culte les armes à la main, » elle avait prétendu dominer et s'emparer même du gouvernement. Depuis lors, la guerre civile n'avait cessé de déchirer la » France; la royauté, tombée en des mains indignes, n'avait pas » su la prévenir et se montrait impuissante à y mettre fin. Il en » était résulté que les catholiques, justement effrayés des périls » que courait leur foi religieuse, avaient dû aviser aux moyens » de la défendre et se charger eux-mêmes du rôle que le gouvernement ne savait plus remplir. Cependant, malgré les trop » légitimes défiances que leur inspirait Henri III, ils eussent » sans doute hésité longtemps encore à rompre ouvertement » avec lui, si la mort du duc d'Anjou ne fût venue leur imposer » de nouveaux devoirs.

» La situation que ce grave événement faisait aux catholiques » était celle-ci : dans le présent, un roi incapable et corrompu » qui, par calcul ou par faiblesse, pouvait d'un moment à l'autre » livrer le gouvernement aux protestants; dans un avenir peu

» éloigné peut-être, un roi hérétique, chef même du parti de
» l'hérésie, qui, une fois sur le trône, ne devait pas manquer de
» faire tout ce qui serait en lui pour abolir le Catholicisme et y
» substituer le culte de Calvin.

» Il était donc manifeste qu'un grand péril menaçait l'exis-
» tence même de la religion catholique en France, et qu'à
» moins de déserter lâchement la cause de ses croyances, la
» nation devait réunir tous ses efforts pour le conjurer. »

Ici l'auteur se reprend, malgré son introduction, à rappeler sommairement quelles étaient alors les institutions politiques de la France et à déterminer la situation respective des partis, ainsi que le caractère des chefs qu'ils avaient à leur tête. Ajoutons qu'il s'en tire du moins avec la même netteté d'ensemble, la même sûreté de coup d'œil, la même impartialité, le même talent d'écrivain.

Le caractère collectif de la Bourgeoisie sceptique, railleuse, égoïste et positive qui respire dans la *Satire Ménippée* est le seul qui n'ait pas été dégagé. La chose en vaut pourtant la peine, tant à cause qu'il a peu changé que parce qu'il n'est pas sans intérêt de l'opposer à ce zèle trop ardent quelquefois, mais légitime et conservateur des Ligueurs, que M. Chalembert a si noblement réhabilité.

II.

J'ai lu, je ne sais où, que le premier consul, peu de jours après le 18 brumaire, sortit à pied dans Paris, afin de voir par lui-même quelle était l'impression que le coup d'Etat laissait au peuple ; il n'entendit que des plaisanteries et des chansons. Il ne croyait pas la légèreté française capable d'aller jusque-là, et s'en attrista pour l'avenir. Voilà le trait que la lecture de la *Satire Ménippée* rappelle involontairement. Quand la Ligue avait mêlé à des ridicules et à des écarts, bien exagérés par des écrivains hostiles, tant d'héroïsme et de sauvage grandeur, quand la guerre civile déchirait depuis si longtemps la France, il fallait un certain courage pour avoir tant d'esprit.

Sans doute la *Satire Ménippée*, comme on le voit dans le discours de l'imprimeur, parut à Paris, « quand les habitants furent retournés à leur bon sens et remis en l'obéissance du roi ; » elle n'en avait pas moins été composée pendant le siége et dans l'ardeur même de la lutte. Il est vrai, que la harangue

de M. d'Aubray, chef-d'œuvre de Pierre Pithou, a, dans sa verve comique, des éclats d'indignation et d'éloquence que M. de Chalembert a distingués et rapportés. Ajoutons seulement un passage où l'on entrevoit déjà, sur un riche fond, comme la silhouette du type bourgeois.

« Peut-on se souvenir de toutes ces choses sans larmes et » sans horreur, et ceux qui dans leur conscience sçavent » bien qu'ils en sont cause, peuvent-ils en ouïr parler sans » rougeur et sans appréhender la punition que Dieu leur ré- » serve pour tant de maux dont ils sont auteurs, mesmement » quand ils se représentent les images de tant de pauvres bour- » geois qu'ils ont veus par les rues tomber tout roides morts de » faim, les petits enfans mourir à la mamelle de leurs mères » allangouries, tirans pour néant et ne trouvant que sucer, les » meilleurs habitans et les soldats marcher par la ville appuyés » d'un bâton, pasles et foibles, plus blancs et plus ternis qu'i- » mages de pierre, ressemblans plus des fantômes que des » hommes. Ne pensez trouver à l'advenir tant de gens comme » avez fait qui veuillent se perdre de gaieté de cœur et espouser » un désespoir pour le reste de leur vie et leur postérité. »

Le bon bourgeois aimait à parler, et ses harangues n'avaient point de fin. Il avait voyagé, beaucoup lu dans les trois langues et le montrait volontiers. Pithou, dans le discours qu'il lui prête, n'a garde de lui ôter son caractère; il lui fait convenir à lui-même que sa présente harangue est trop longue. Après un exorde *ex abrupto* pour ne pas dire *ab irato*, il s'était mis à faire tout au long l'histoire de la Ligue et n'a pas manqué de s'endormir à moitié chemin. N'ayez souci qu'il en reste là. Il ne marchera pas à la mort dont il se voit menacé sans nous régaler d'un épilogue poétique et mourir du moins en disciple de Marot. Le tout avec l'air pressé d'un parleur qui se dépêche afin de pouvoir tout dire, et qui n'en finit point. Ecoutez-le mêler naïvement son histoire à celle de la Ligue :

« Je suis vieil et ay veu des affaires du monde, autant qu'un » autre; voire j'ay, par la grâce de Dieu et de mes amis, esté » eschevin et prévost des marchands en cette ville, du temps » qu'on y procédoit par la libre élection et qu'on ne forçoit ni » violentoit personne pour les voix et suffrages, comme avez » fait, M. le lieutenant.

« J'ai un peu estudié aux écoles, non pas tant que j'eusse

» désiré; mais depuis j'ai veu du pays et voyagé jusques en » Turquie. »

Aussi entend-on citer Euripide en grec; il appelle Paris, ici une *spelunque de bêtes farouches*, plus loin *un microscome*.

C'est que Ronsart ne faisait que de mourir; Malherbe n'avait encore produit que ses larmes de saint Pierre, et jamais il ne fut entièrement exempt de pédanterie. Même en 1616, il devait parler en ces termes du jeune évêque de Luçon, déjà secrétaire d'Etat et qui allait devenir le grand cardinal : « D'un » côté je vois que son corps a la faiblesse de ceux qui ἄρουρας » καρπὸν ἔδουσιν; mais de l'autre, je trouve en son esprit une force » qui ne peut être que τῶν ὀλύμπια δώματ'ἔχοντων, » avec trois fautes d'accentuation.

Pour en revenir à notre marchand, on voit que la vie large, que les plaisirs du coin du feu près d'un rôt luisant de graisse et du pot de grès où chauffe le vin qu'on doit boire entre compères, avaient contribué pour leur part à fixer ses opinions politiques et c'est ici que la bouche parle de l'abondance du cœur :

« Où sont nos festins et nos tables friandes? Nous voilà réduits » au lait et au fromage blanc, comme les Suisses, et n'a pas tenu » à M. le légat, ni à l'ambassadeur Mandosse, que n'ayons » mangé les os de nos pères. »

Constatons en passant qu'il ne dit pas un mot de l'horrible festin du chant X de la *Henriade*.

« Il n'y a ni paradis bien tapissés, continue notre bourgeois » avec le même entraînement naïf, ni processions, ni confrairies, » ni quarantaines, ni prédications ordinaires ou extraordinaires » qui nous donnent à manger. Les pardons, stations, indulgen- » ces, brefs et bulles de Rome, sont toutes viandes creuses qui » ne rassasient que les cerveaux éventés. »

Il avait même déjà dit plus haut :

« O que nous eussions esté heureux si nous eussions esté pris » le lendemain que fusmes assiégés. Le soldat victorieux eût » pillé nos meubles, mais nous avions de l'argent pour les ra- » cheter et depuis nous avons mangé nos meubles et notre ar- » gent. *S'il eût forcé quelques femmes et filles, encore eûst-il épar-* » *gné les plus notables*... Nos rentes de l'hôtel de ville nous » seraient payées, nos ports de Grève et de l'École seraient » couverts de bâteaux pleins de blés, de vins, de foin et de bois. »

C'est bien là ces mêmes bourgeois, rares alors et que l'incrédulité voltairienne a depuis multipliés, dont l'un me disait, il y

a quelques mois, avant que cette espèce de haute cour européenne, déjà rêvée par Henri IV, fût enfin constituée sous nos yeux : « Mon Dieu, que les Cosaques triomphent ou non, qu'ils » viennent même à Paris, s'ils veulent, pourvu que mon com- » merce aille ! » Les anciens Mexicains, pendant le siége de Mexico, avaient calculé, au rapport de Cortez, qu'en perdant vingt-cinq mille hommes contre un Espagnol, leurs ennemis périraient les premiers. Qu'on les taxe, tant qu'on voudra, de fanatisme et de sauvagerie, je préfère l'excès du courage à ce scepticisme sensuel, à ce naïf égoïsme, à cette révoltante bonne foi de la lâcheté.

Pas n'est besoin de s'informer du zèle de M. d'Aubray, pour le service de la garde nationale du temps :

« Qui se fasche quand on l'appelle
» A la porte, à la sentinelle,
» A la tranchée et au rempart
» Il n'est point de la bonne part. »

» Nous ne serons plus subjets aux gardes et sentinelles où » nous perdons la moitié de notre temps, consommons notre » meilleur âge et acquerrons des catarrhes et maladies qui rui- » nent notre santé. »

III.

Pour la gloire de Paris et de la France, hâtons-nous de dire, avec M. de Chalambert, que la force et l'unanimité du dévouement public triomphaient des lamentations et des cris de ces marchands éplorés. Si la *Satire Ménippée* n'a paru qu'à la fin, bien d'autres pamphlets avaient couru la ville, moins spirituels sans doute, mais plus âpres et plus entraînants : « Eh quoi ! lisait-on » dans l'un d'eux, cité par M. de Chalambert, tu n'as pas assez de » courage pour tuer cinq ou six petits tyranneaux !... Paris, jadis » appelé sans pair, comme étant la plus belle ville du monde et » la plus fameuse cité de l'univers, gourmandé par un tas de co- » quins et de belîtres affamés, tu tournes le couteau contre toi- » même, sans connaître celui qui te cause tant de mal. Ah ! pau- » vre peuple, tu mérites bien de souffrir puisque tu fais si peu » d'état de ton aise et de ta liberté ! »

Rien de plus net dans l'ouvrage de M. de Chalambert, de plus pathétique ni de plus vivant que le tableau du siége de Paris,

de la tactique habile du duc de Parme et de la délivrance des Parisiens.

« L'honneur principal, s'écrie ici l'auteur, en revenait aux » habitants eux-mêmes dont le courage et le dévouement » avaient donné l'un des plus grands spectacles que l'histoire » mentionne dans ses annales.

» On avait vu une population de près de trois cent mille » âmes, livrée à elle-même, presque sans garnison, résister à » toutes les attaques de troupes aguerries et, chose plus diffi- » cile, supporter pendant cinq mois entiers toutes les tortures » de la famine, sans autre mobile que celui de défendre sa foi » religieuse menacée. Hommes des halles et des métiers, bour- » geois, prêtres, gentilshommes, princes, tous avaient fait leur » devoir. Au sein de la plus effroyable misère, pas un murmure » ne s'était fait entendre, ou il avait été aussitôt étouffé sous » le coup de l'unanime réprobation. Le plus grand ordre, le » calme même n'avait cessé de régner, aucun excès n'avait été » commis, la ville s'était gardée et avait fait sa police elle- » même. Les chefs toujours obéis et respectés, s'étaient sen- » tis si forts de l'assentiment général qu'ils avaient dédaigné » les attaques de leurs ennemis et laissé circuler librement » chaque jour les écrits les plus violents contre leur autorité » et leurs personnes; jamais en un mot, il ne s'était produit » un si grand exemple de ce que la foi peut inspirer d'énergie » et de patience, de force et de sagesse à un peuple qui com- » bat pour sa cause. »

» Aussi la belle conduite des Parisiens arracha-t-elle des cris d'admiration à leurs adversaires eux-mêmes[1], surtout lorsqu'ils la comparaient à celle des gentilshommes de l'armée royale qui avaient si promptement perdu courage au camp de Chelles, dès que les premières privations s'étaient fait sentir : « On ne put voir sans indignation, dit le politique de Thou, » dans son *Histoire*, tant de braves gens, la fleur de la noblesse » française, décamper quatre jours après l'arrivée du prince de » Parme devant Chelles, dans la crainte d'y être affamés, tan- » dis qu'on venait d'être témoin de la constance de tant *de* » *misérables, vils restes de la lie du peuple, de porte-faix, d'ar-* » *tisans, de goujats, de femmes mêmes*, qui, réduits à la nécessité » la plus affreuse, avaient soutenu avec fermeté un siége de six » mois sans se plaindre, sans s'épouvanter et sans se démentir » le moins du monde de leur courage et de leur première réso- » lution. »

M. de Chalambert fait remarquer avec raison que les appellations injurieuses de l'historien ne font ici que relever la valeur de l'éloge et en garantir la sincérité. Puis il donne une citation nouvelle, qui n'est ni moins authentique, ni moins décisive.

Si l'auteur a magnifiquement vengé Paris et la France, du ridicule et de l'odieux qu'on a voulu jeter depuis sur la grande cause et ses défenseurs, ajoutons que les calomnies accumulées avec empressement et bonheur par des historiens sans critique ou sans foi contre les papes contemporains, n'ont pas été moins victorieusement discutées et détruites. Le fameux *Te Deum* qui aurait accueilli à Rome la nouvelle de la Saint-Barthélémy, la prétendue bulle à la louange de Jacques Clément, en un mot, tous les faits de cette nature ou perfidement défigurés ou tout à fait inventés, sont jugés dans l'*Histoire de la Ligue* sans réplique et pièces en main.

Tout le travail marche ainsi, s'appuyant sur des recherches consciencieuses et des documents précis. Seulement l'auteur les a tellement élaborés que son récit coule pour ainsi dire de source avec une facile et prodigieuse clarté. C'est le grand jour, c'est la plénitude et la douceur de cette lumière naturelle qui ne fatigue pas les yeux. Point de ces citations inutiles et de pur charlatanisme qui hérissent les chefs-d'œuvre de notre époque et changent le champ de l'histoire en une forêt de broussailles. Oh ! qu'il est difficile de fondre ainsi ses recherches dans l'intérêt et la netteté de l'ensemble, sans pédanterie ni efforts, sans faire même soupçonner au lecteur les peines qu'elles ont coûté.

Tous les cœurs généreux pour qui les idées et les convictions ont encore une réalité respectée, qui ne trouvent pas ridicule ni niais de souffrir et de mourir pour un grand principe et pour des espérances posthumes, remercieront M. de Chalambert d'avoir réhabilité cette noble cause, consacrée par l'adhésion presque unanime et les souffrances d'une grande ville et d'une grande nation.

L. Roche.

Polémique catholique.

ESSAI PHILOSOPHIQUE
SUR LES DROITS DE LA RAISON,

EN RÉPONSE

AU P. CHASTEL, A SES PARTISANS ET A SES ADVERSAIRES,

PAR L'ABBÉ CHARLES BERTON [1].

PREMIER ARTICLE.

Tous les bons esprits qui cherchent un remède à cet affaiblissement de la Raison, qui, désespérée et confuse, se jette, de guerre lasse, dans le Panthéisme, se préoccupent des questions philosophiques qui ont été soulevées dans ces derniers temps, et qui sont si bien circonscrites et éclaircies par le *concile d'Amiens*. Tandis que quelques professeurs, entraînés par on ne sait quels préjugés classiques, *s'en vont répétant et répandant les systèmes ontologiques qui mènent au Rationalisme et au Panthéisme*, les esprits sages examinent attentivement la position, tout à fait inattendue et inexplicable, qu'ont prise quelques prêtres et quelques Revues catholiques. Parmi les prêtres, le premier et le plus résolu, le plus fécond, est certainement le P. *Chastel*. Son nom commence à devenir un drapeau, grâce aux nombreux articles qu'il a publiés dans le *Correspondant* et dans l'*Ami de la Religion*. Ces articles ont passé de l'état d'articles de journaux à celui de brochures, et c'est en cet état qu'ils circulent sans doute, en ce moment, dans les diverses écoles de philosophie catholique. Les titres de ces brochures, remaniés et illustrés, sont :

1. *Les Rationalistes et les Traditionalistes ;*

2. *L'Eglise* (lisez le P. Chastel) *et les systèmes de philosophie moderne ;*

3. *De l'origine des connaissances humaines, d'après l'Écriture sainte.*

Ces ouvrages ont subi la critique de diverses Revues. Voici, maintenant, qu'un prêtre distingué, M. l'abbé Berton, les exa-

[1] Vol. in-12, de 320 pages, à Paris, chez Vaton, rue du Bac, et chez Vivès, rue Cassette. Prix : 2 fr. 50.

mine dans leur ensemble, et en montre avec beaucoup de discernement, de science et de modération, les erreurs nombreuses; de cet examen résulte la conséquence que le R. P. Chastel et quelques prêtres, qui se sont faits ses disciples, sont entrés dans une voie fausse et périlleuse à l'Eglise. Nous allons donner quelques extraits de ce livre que nous conseillons à tous nos lecteurs d'acheter, parce que, peu considérable par le volume, il est d'un intérêt immense par les questions qui y sont traitées.

Première partie. — Réfutation de l'opuscule : *Les Rationalistes et les Traditionalistes.*

Nous choisissons d'abord, dans la réfutation de ce premier opuscule, les paroles suivantes, qui signalent au public religieux la funeste méthode que le R. P. Chastel a *suivie* pour l'exposition et la réfutation de ses adversaires. On pourrait dire que c'est une méthode qu'il a *inventée*, car jamais polémique semblable n'avait eu lieu dans le monde catholique. Il est bon qu'il y ait des auteurs assez courageux pour la montrer au doigt et la faire proscrire.

1. — Funeste méthode d'exposition et de réfutation du P. Chastel.

« Ainsi, nos premières appréciations restent parfaitement intactes; elles sont même confirmées; mais nous avons dit que, bien loin de justifier les imputations, les citations sont encore moins justifiables; il nous suffira d'en examiner la forme pour démontrer que cette assertion est la pure vérité.

» En effet, les phrases rapportées sont prises en différents endroits d'un ouvrage volumineux[1]; quelquefois même elles sont empruntées à plusieurs écrivains différents, puis réunies sans points, sans séparation, le tout entre guillemets, sans indication de page, de volume ni d'auteur. Je parle des citations d'auteurs catholiques; car pour les Rationalistes, ils sont cités avec une exactitude parfaite; pas une de leurs paroles n'est rapportée sans une indication précise, placée en note ou entre parenthèses. Pourquoi, mon révérend père, cette différence de procédés qui a étonné tous vos lecteurs? Des raisons de convenance, avez-vous dit dans un journal pour vous justifier, des raisons de convenance vous ont fait taire les noms des catholiques que vous

[1] Les *Annales de philosophie chrétienne*, de M. Bonnetty; et les *Études philosophiques sur le christianisme*, de M. Nicolas; de plus, les ouvrages de S. E. le card. Gousset, du P. Ventura, etc.



attaquiez ; vous pensez donc qu'il eût été inconvenant de nommer M. Nicolas, Mgr Doney, etc., etc. Je l'avoue, il eût été inconvenant de critiquer avec tant de violence des livres approuvés formellement, et même composés par des évêques. Mais, remarquez-le bien, cette inconvenance n'est pas amoindrie par le silence gardé sur les noms; au contraire, c'est là une circonstance aggravante. Les qualifications les plus sévères n'en restent pas moins infligées aux ouvrages les plus respectables, ce qui est très-fâcheux ; et de plus, il y a pour vos adversaires un immense travail de vérification, une difficulté énorme pour se défendre, une menace permanente et publique d'insaisissables soupçons; et quand, après bien des efforts, ils se présentent pour se justifier, vous avez toujours la ressource de répondre à celui qui se plaint, que ce n'est pas de lui que vous avez parlé, et ainsi vous lui ôtez tous les avantages d'une attaque directe, après qu'il en a essuyé tous les inconvénients. D'autres ont qualifié durement cette manière d'agir ; je me borne à faire remarquer qu'elle enlève toute efficacité aux meilleurs arguments. Elle semble indiquer qu'on se défie de la bonté de sa cause, qu'on craint les réponses; aussi, une chose certaine, c'est que toute polémique basée sur de tels moyens est naturellement considérée par le grand nombre comme non avenue.

» On pourrait ajouter sur cette matière bien d'autres observations; on pourrait remarquer, par exemple, que cette méthode de citer fait attribuer à une foule d'hommes les exagérations commises par un seul, et qu'elle ne peut qu'augmenter la confusion dans des matières déjà bien difficiles ; mais nous reviendrons sur cette question à propos des deux autres opuscules, où les citations sont très-nombreuses.

» Ainsi, mon révérend père, à part quelques écarts individuels que nous indiquerons dans la cinquième partie, tout ce que vous attribuez à vos adversaires est renié par eux, excepté *l'impossibilité pour la raison de découvrir les vérités naturelles*[1] *sans aucun secours extérieur, et la nécessité de la parole pour avoir des idées métaphysiques actuelles;* voilà les seules imputations que vous ayez pu prouver par des citations régulières. Comme vous en vouliez à ces deux opinions, et qu'elles exigeaient de grands ménagements, vous avez été conduit à prétendre que leurs par-

[1] Par le mot de *vérités naturelles* nous entendons toujours celles des vérités métaphysiques et religieuses que la raison peut comprendre.



tisans en soutenaient une foule d'autres, plus ou moins répréhensibles, de sorte que l'improbation, méritée par les secondes, a rejailli sur les premières; mais cette méprise a été remarquée par le public, et vos adversaires ne croient nullement mériter le nom d'*exagérés*, parce qu'il vous a plu de leur attribuer des exagérations qu'ils *n'ont jamais soutenues*. Ils répondent uniquement des deux opinions qu'ils avouent être les leurs, et qu'ils pensent être vraies: quant au reste, ce sont des accusations sans preuves; je dis plus, ce sont des accusations qui se réfutent d'elles-mêmes, qui se contredisent les unes les autres. Si, par exemple, vous nous faites dire que la Raison ne peut que *démontrer les vérités naturelles*, comment pouvez-vous ensuite nous attribuer l'idée que la Raison ne peut absolument rien[1]? »

Nous allons maintenant citer le chapitre VII et une partie du chapitre VIII, où M. l'abbé Berton réfute les principaux arguments que le P. Chastel oppose aux principes des Traditionalistes. Nous avions décidé de ne plus parler des tristes ouvrages du P. Chastel; mais, puisque certains journaux ecclésiastiques et quelques Revues paraissent adopter ses idées et sa méthode de discussion, nous sommes obligés de faire connaître à nos lecteurs ce qu'en pensent les auteurs sensés et impartiaux.

2. — Réfutation des principaux arguments du P. Chastel contre la philosophie traditionnelle.

» Ier Argument. — La première preuve que vous alléguez, mon révérend père, contre vos adversaires catholiques, c'est que leur système aurait pour conséquence d'ôter à tout homme la possibilité de démontrer à soi et aux autres l'existence de Dieu, la révélation, etc. Si, véritablement, le système que vous attaquez et que nous défendons avait une pareille conséquence, il serait, à coup sûr, jugé irrévocablement; mais une affirmation si grave aurait besoin de preuves, et vous n'en donnez pas d'autres que ces quatre mots : *qui ne le voit?* Nous pourrions nier gratuitement une affirmation gratuite, mais il est facile de montrer que la preuve dont nous constatons l'absence était impossible à fournir. Notre système, comme on l'a vu, c'est que la parole est nécessaire pour l'acquisition des idées méta-

[1] Ceux qui voudraient des preuves précises et détaillées de cette funeste méthode du P. Chastel, les trouveront dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. v, p. 267 et suivantes (4e série).



physiques, et que la raison n'aurait pu découvrir les vérités naturelles; il est évident que cette opinion n'a pas plus pour conséquence l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu, que la non-existence des habitants de la lune. C'est bien ici que l'on pourrait se borner à ajouter : *qui ne le voit ?* Il n'y a aucun rapport entre la question de savoir si la Raison peut démontrer une vérité, et celle de savoir si elle peut la découvrir; une opinion quelconque, relative à la *découverte*, ne peut donc avoir aucune conséquence relativement à la *démonstration*.

» II[e] ARGUMENT. — Afin de montrer qu'un enseignement n'est pas nécessaire pour éveiller l'âme, vous dites, mon révérend père, que, selon beaucoup de philosophes, les sensations produisent cet effet. C'est là, permettez-moi de vous le dire, une singulière preuve, car la question est précisément de savoir si ces philosophes ont raison. « Pourquoi dites-vous, les sensations, » qui affectent si vivement l'âme naissante, ne provoqueraient- » elles pas son activité? » Pourquoi? mais parce que vous-même vous préférez, comme nous allons le voir, une autre opinion incompatible avec celle-là; parce que, de plus, l'expérience nous prouve que ceux dont l'âme n'a été *affectée que par les sensations* peuvent bien avoir les notions des objets sensibles, mais sont entièrement privés des idées métaphysiques. Du reste, notre but n'est pas maintenant de réfuter ce système matérialiste, mais bien de montrer que ce qu'on nous oppose n'est pas concluant.

» III[e] ARGUMENT. — « Il est clair aussi que Dieu pourrait avoir » un autre moyen plus simple et qui paraîtrait plus digne. » Evidemment, il *pourrait avoir mis* dans l'âme une force se- » crète qui agisse spontanément, une lumière intérieure qui » l'éclaire en naissant. C'est l'explication donnée par les plus » célèbres philosophes » (p. 25).

» Nous pourrions nous borner à répondre encore que c'est là une affirmation destituée de preuves; nous pourrions surtout renvoyer à la sixième partie, où nous montrerons que si Dieu a réellement gravé les idées dans nos âmes, la parole est une condition nécessaire pour qu'elles deviennent actuelles; mais nous profiterons de l'occasion pour faire une remarque qui pourra jeter quelque jour sur la discussion. M. Bonnetty, si j'ai bonne mémoire, répond au passage cité qu'il ne s'agit pas ici de la *possibilité*, mais du *fait*. Je distingue. Il y a ici deux questions de possibilité qui sont bien différentes : 1° L'homme.

dans son état actuel, peut-il acquérir les idées métaphysiques sans le secours de la parole? 2° Dieu aurait-il pu faire en sorte que cette acquisition spontanée fût possible? Or, autant il est vrai qu'il ne s'agit pas ici de la seconde question de possibilité, autant il est certain qu'il s'agit de la première. Seulement nous devons ajouter une observation qui justifiera jusqu'à un certain point celle de M. Bonnetty; c'est que, si les deux questions de possibilité sont tout à fait différentes, la première des deux est intimement liée à la question de fait. Aussi, mon révérend père, comme nous l'avons déjà vu, en disant que l'homme *peut* acquérir les idées sans la parole, vous dites qu'*en fait* il les acquiert toujours ainsi, et même qu'il ne peut les acquérir autrement. Nous, au contraire, comme nous le verrons plus loin, de ce qu'en fait l'homme n'acquiert jamais les idées métaphysiques sans le secours de la parole, nous concluons à bon droit que cela ne lui est pas possible dans son état actuel; mais nous reconnaissons volontiers que Dieu aurait pu disposer les choses d'une manière différente. Deux mots encore sur l'argument dont nous nous occupons. Cette *lumière intérieure*, dont vous parlez, que Dieu aurait pu donner à l'homme, et que, selon nous, il ne lui a pas donnée, aurait été une révélation intérieure, mais véritable, de sorte que, même dans ce cas, la Raison ne se serait pas développée par elle-même; seulement l'action divine aurait remplacé l'action sociale. Nous admettons volontiers que la chose a pu se passer ainsi pour le premier homme, mais puisque nos parents peuvent faire pour nous ce que Dieu fit pour lui, votre *lumière intérieure* nous paraîtrait inutile, quand même nous ne saurions pas par l'expérience qu'elle n'existe pas. Adam reçut immédiatement la pensée, parce qu'il reçut ainsi l'existence; la société est une condition du développement de notre Raison, comme elle est pour nous une condition de la vie [1].

» Enfin, mon révérend père, si l'on vous a reproché à tort de vous être occupé dans le passage cité de la seconde question de possibilité (c'est-à-dire de ce que Dieu aurait pu faire [2]), on

[1] Nous ne parlons pas du danger qu'il y a d'admettre pour l'homme actuel une *révélation intérieure*, en face du Rationalisme qui n'en admet pas d'autre; nous reviendrons sur cette considération, dont la portée n'avait pas besoin d'être exagérée pour être sérieuse.

[2] A la vérité, on pourrait découvrir ce sens dans la première phrase du passag



pourrait vous reprocher à bon droit de ne pas même vous être occupé de la première. Vous n'affirmez pas en effet que l'homme, dans son état actuel, peut acquérir les idées sans la parole; vous dites seulement qu'il est *possible* qu'il le *puisse*, que *peut-être* de célèbres philosophes ont raison de dire qu'il le *peut*; c'est beaucoup de réserve, mais ce n'est pas concluant.

» IV[e] ARGUMENT. — « Comment l'homme qui n'aurait aucune » idée pourrait-il comprendre le sens et la valeur du premier » signe qu'on lui donne? » Comment? quand je vous accorderais, mon révérend père, que je n'en sais rien, qu'en pourriez-vous conclure? De ce que le *comment* d'une chose nous échappe, s'ensuit-il qu'il faille en rejeter l'existence? De ce que nous ne comprenons pas parfaitement comment l'homme qui n'aurait aucune idée pourrait acquérir la parole, on ne peut donc conclure que cela soit impossible; mais il faut observer que nous, nous admettons, comme M. de Bonald, des idées non actuelles, des *aptitudes*, avant la parole, et l'impossibilité dont vous parlez ne peut être opposée qu'à ceux qui nieraient ces facultés natives; il faut remarquer aussi, mon révérend père, que votre argument peut être rétorqué, et que le mystère est aussi grand dans votre opinion que dans la nôtre. Vous nous dites : Comment l'homme, qui n'aurait aucune idée, pourrait-il comprendre le premier signe qu'on lui donne? Et moi je vous dis : Comment l'homme, qui aurait toutes les idées possibles, pourra-t-il comprendre le sens de ce premier signe? Y attachera-t-il l'idée qu'il voudra? Alors chacun se ferait sa langue, ce qui est contre l'expérience. Y attachera-t-il l'idée qu'on y attache généralement? Mais comment saura-t-il quelle idée on y attache généralement? Uniquement parce qu'on le lui aura dit, puisqu'il s'agit d'objets insensibles; le premier signe n'est donc plus le premier, ou, s'il est le premier, on ne voit pas comment il peut s'acquérir. Tout ce que vous pouvez répondre, pour mettre votre opinion à l'abri de ces difficultés, nous pouvons le répondre au profit de la nôtre, ou plutôt, vous ne pouvez, comme nous, que constater le fait de l'acquisition de la parole, car les explications qui en ont été données ne sont pas entièrement satisfaisantes. Il y a, sur ce sujet, une théorie à faire : M. de Bonald lui-même n'a pas été jusque-là. Aussi, au lieu de battre

cité; mais nous aimons mieux voir dans le reste du passage une explication qu'une contradiction.



en brèche le monument qu'il a commencé et élevé si haut, il serait bien utile de travailler à le finir.

» Ve ARGUMENT. Voici, mon révérend père, comment vous essayez de prouver que l'idée est possible sans son expression : « Est-ce qu'il n'arrive jamais au poëte, au philosophe, au contemplatif, de rester muets devant leur pensée, sans trouver de » parole humaine pour la rendre? N'a-t-on jamais entendu parler de cette agonie d'impuissance que souffre l'artiste en présence de son idéal, faute d'expression qui en approche? Si les » *traditionalistes* n'ont pas connu ce phénomène psychologique, » que dire de leur philosophie? Et s'ils le connaissent, que dire » encore ? »

» Glissons sur les insinuations peu aimables qui sont contenues dans ces derniers mots, et remarquons d'abord que la portée de cette objection est tout à fait secondaire, puisqu'elle est dirigée, non contre notre thèse, mais contre une de nos preuves. En effet, de ce que la pensée est impossible sans l'expression, on peut conclure qu'il est impossible d'acquérir les idées métaphysiques sans un secours extérieur; mais la fausseté du premier point n'entraînerait pas la fausseté du second, car quand il serait vrai qu'une idée qu'on possède déjà, peut être présente à l'esprit sans le mot qui l'exprime, il ne s'ensuivrait pas qu'elle a pu s'acquérir sans ce mot; l'impossibilité de cette acquisition resterait même démontrée par les preuves d'expérience.

» Maintenant il est facile de faire voir combien est réellement inattaquable cette preuve, qui ne nous est pas nécessaire. Le philosophe, dit-on, est quelquefois dans l'impuissance de trouver une expression qui rende bien sa pensée. Je réponds à cela que, dans le cas dont il s'agit, le philosophe a toujours dans l'esprit une expression en rapport avec son idée, et que, par conséquent, s'il n'est pas content de la première, c'est qu'il ne l'est pas non plus de la seconde; s'il cherche une expression qui lui plaise davantage, c'est qu'il cherche aussi une idée plus complète. Quelquefois, il est vrai, l'esprit conçoit nettement des rapports qu'il ne sait comment exprimer; mais ces rapports entre plusieurs idées, l'esprit les conçoit à l'aide d'un ensemble de mots, et la difficulté qu'il éprouve consiste uniquement à remplacer cette expression complexe par quelque chose de plus simple. Du reste, nous reconnaissons avec Bossuet que l'homme est incapable *d'égaler ses propres idées*. En regardant le mot comme une condition de l'existence de l'idée actuelle, on ne

prétend pas égaler la *condition* au résultat qu'elle contribue à produire. Dans ce sens, l'objection serait donc soutenable, mais laisserait notre thèse intacte, et ne renverserait même aucune de nos preuves.

» Quant à l'*agonie d'impuissance* de l'artiste, elle nous embarrasse encore moins, car elle est relative à l'idéal d'une image sensible, ce qui nous éloigne complétement de la question. Nous disons, mon révérend père : L'idée est impossible sans son expression; et vous nous répondez : Voyez l'artiste; il a souvent des idées dont il ne peut tracer sur le marbre ou sur la toile l'expression matérielle! Mais c'est là jouer sur le mot *expression;* tout ce que nous prétendons, c'est que l'artiste, comme le philosophe, ne peut avoir l'idée métaphysique qu'au moyen de la parole; nous avouons donc qu'il peut avoir dans l'esprit une image sensible sans le secours du langage, et qu'il peut même avoir une idée métaphysique sans pouvoir l'exprimer sur la toile, soit par maladresse, soit pour toute autre cause. Une image sensible n'est pas une idée métaphysique, de même qu'un tableau n'est pas une parole; et je ne comprends pas comment vous pouvez implicitement établir cette proportion : l'idée est au mot qui l'exprime, comme l'idéal de l'artiste est au marbre qui le révèle aux yeux [1]!

» VI[e] ARGUMENT. — « Pour être enseigné, il faut déjà savoir » quelque chose. » Je distingue : il faut déjà posséder une *prédisposition innée* aux notions que l'enseignement présentera, je l'accorde; mais si l'on entend par là qu'il faille avoir et acquérir par soi-même des connaissances actuelles avant de recevoir même la première instruction, celle de la famille, je suis forcé de le nier. Nous l'avons déjà dit plus haut, les idées des objets sensibles peuvent devenir actuelles par l'effet de la sensation; mais il s'agit ici des idées intellectuelles, et pour les recevoir par l'*enseignement,* il suffit de posséder l'*aptitude innée* dont nous admettons l'existence. Ainsi, nous le reconnaissons, Descartes et bien d'autres philosophes ont parfaitement démontré qu'il préexiste quelque chose dans l'âme à toute instruction; ce principe, bien loin de nous être contraire, est un des

[1] Si l'on prétendait que, dans la partie du V[e] argument qui est relative à l'artiste le mot *expression* signifie *parole*, je dirais tout simplement qu'alors cette objection se résout comme celle du philosophe; mais c'est précisément ce qui prouve qu'il s'agit bien d'une *expression artistique;* autrement ce serait une répétition.



éléments de notre système. Je n'ose pas vous blâmer, mon révérend père, de l'entendre *ici* dans le sens où nous l'avons nié; s'il en était ainsi, ce serait sans preuves, et même, comme nous le verrons plus loin, en opposition avec des preuves invincibles; mais je crois pouvoir vous faire le reproche d'être resté dans le vague, et de vous être appuyé sans explication sur un axiome équivoque.

» VII[e] ARGUMENT. — Dans cet argument et celui qui vient ensuite, vous essayez, mon révérend père, de retourner contre nous deux fortes preuves de notre opinion. Nous disons : « Des » individus séquestrés dès leur bas âge, et qui n'avaient aucune » idée métaphysique avant leur instruction, se sont développés » rapidement, sous le rapport de l'intelligence, par leur contact » avec la société. » Cette assertion est confirmée par des faits indubitables. Vous n'en tenez nul compte, et vous disposez tout pour les besoins de la cause. Les séquestrés privés de la pensée étaient, selon vous, des crétins dont l'instruction elle-même n'a pu rien faire; ceux qui se sont développés par l'instruction offraient déjà quelques indices de pensée dans leur solitude; de cette manière tout est à souhait. Il n'y a qu'un inconvénient, c'est l'évidence des faits, contre lesquels rien ne peut prévaloir. Nous citerons dans la sixième partie un grand nombre de ces faits; on y verra que si, parmi les séquestrés, il en est dont l'ignorance venait du crétinisme, il en est beaucoup d'autres dont la raison s'est développée dès qu'ils ont été placés dans un milieu social, et dont, par conséquent, la stupidité antérieure, parfaitement prouvée, ne pouvait venir que du défaut d'instruction.

» Pour échapper à cette conclusion inévitable, vous ajoutez, mon révérend père : « Si leurs facultés ne se sont pas dévelop» pées hors de la société, c'était manque d'objet plutôt que d'en» seignement. Aussi plusieurs d'entre eux, une fois placés en » face d'autres hommes, ont-ils pris d'eux-mêmes une prompte » initiative (*sic*) de la vie sociale. » Ce raisonnement suppose que la société est le seul objet de nos facultés intellectuelles, ce qui est évidemment insoutenable; quand cet objet leur manque, nos facultés en ont bien d'autres, et je dirais plutôt que si la société nous est nécessaire comme moyen d'enseignement, elle ne l'est pas comme objet de notre intelligence, car l'enseignement peut développer la Raison avant de rien lui apprendre touchant la société. Que si le passage cité voulait dire tout sim-

plement que la Raison doit être mise en rapport avec l'objet social avant de concevoir les objets intellectuels, nous y souscririons sans difficulté, comme à une expression précise de notre sentiment.

» VIIIᵉ ARGUMENT. — Pour prouver que l'on peut avoir des idées intellectuelles *avant toute instruction*, vous affirmez, mon révérend père, avec une confiance marquée dans la valeur de cette raison, que les sourds-muets, *isolés dans les familles*, sont généralement capables, *avant leur instruction*, « de penser, de » juger, de comparer, de distinguer le bien et le mal, d'avoir » l'idée plus ou moins grossière d'un être supérieur. » Tout cela est parfaitement vrai, et cependant tout cela ne prouve rien contre nous. Il faut bien remarquer, en effet, que le mot d'*instruction* est équivoque. De ce que les sourds-muets acquièrent certaines idées métaphysiques avant de recevoir l'instruction méthodique des établissements spéciaux, il ne s'ensuit pas qu'ils puissent acquérir ces idées avant toute instruction, car les rapports qu'ils ont eus, dès leur bas âge, avec les auteurs de leurs jours, constituent un commencement d'instruction très-réelle; aussi il y a une proportion constante entre cet enseignement domestique et le développement initial qui en est le résultat. Après vous être appuyé sur le rationaliste M. de Gérando, vous citez l'abbé Sicard pour prouver qu'un peuple de sourds-muets civilisés serait très-possible. J'en conviens; mais qu'est-ce que cela prouve? De ce que des sourds-muets instruits pourraient en instruire d'autres et se gouverner sagement, il ne suit nullement que des sourds-muets séparés de la société pourraient développer leur raison par eux-mêmes. Vous citez enfin un passage où M. Edouard Morel se range à notre opinion, bien loin d'être favorable à la vôtre. Tout ce qu'il attribue d'intelligence au sourd-muet qui n'a pas reçu d'instruction méthodique peut s'expliquer très-bien, soit par les sensations, soit par l'enseignement initial de la famille; c'est ce que prouve évidemment cette phrase: « L'égalité entre le sourd-muet et l'enfant qui jouit de l'intégrité de ses sens ne cesse qu'au moment où ce dernier entre en possession de la parole. » M. Edouard Morel va même plus loin que nous, car il dit que le sourd-muet *matérialise l'idée de Dieu*, même quand il a été témoin des *actions des hommes*, c'est-à-dire quand il a reçu le secours de l'enseignement domestique.

» IXᵉ ARGUMENT. — Vous dites, mon révérend père : Quand

même l'homme aurait besoin d'un enseignement pour commencer à penser, une fois en possession de la pensée, il pourrait découvrir les *vérités religieuses naturelles*, aussi facilement qu'il a découvert les lois de la physique et de l'astronomie. A cela je réponds : 1° Il est douteux que l'homme, même muni de la pensée, eût pu *découvrir* les premières lois mathématiques et physiques, s'il n'en avait jamais entendu parler. En fait, on ne voit pas qu'il ait jamais eu à faire cette découverte, attendu que l'humanité n'a jamais été sans connaissances astronomiques, mathématiques, etc. ; le progrès, dans ces sciences, consiste à les étendre après les avoir apprises. Aussi, mon révérend père, vous dites vous-même (à la page 55) : « Un esprit solide (c'est-à-» dire non-seulement muni de la pensée, mais déjà cultivé sous » plusieurs rapports) pourrait absolument découvrir et se prou-» ver un certain nombre de théorèmes mathématiques; néan-» moins, sans un livre ou un maître qui l'enseigne, quel pro-» grès ferait-il dans cette science ? » 2° Quand même il serait vrai que l'homme, muni de la pensée, peut découvrir les lois mathématiques, il ne s'ensuivrait nullement qu'il peut découvrir l'immortalité de l'âme, l'existence de l'autre vie, etc. A la page 33, il est vrai, vous dites, mon révérend père, que l'un est aussi facile que l'autre; mais à la page 55, après avoir dit que la découverte des mathématiques serait difficile, vous ajoutez : « Et que serait-ce s'il s'agissait d'une science morale ? » Ainsi, en premier lieu, vous avez confondu la découverte des sciences profanes avec leur développement; vous avez prétendu, non-seulement que l'homme pourrait les inventer, mais encore qu'il l'a fait réellement, ce qui est contestable. Ensuite, cette notion si peu exacte du progrès dans les sciences matérielles, vous l'avez appliquée sans restriction à la vérité religieuse, oubliant que vous aviez doublement repoussé ailleurs cette assimilation, puisque vous avouez : 1° relativement à la question de fait, que l'homme n'a pas découvert les vérités naturelles (page 22); 2° relativement à la possibilité de cette découverte, qu'elle eût été plus difficile que celle des autres sciences (page 55).

» Quant à nous, nous admettons le progrès, même dans la science religieuse; mais, à notre avis, il ne peut consister *à découvrir de nouvelles vérités, non comprises dans l'enseignement divin;* ce qui, pris à la lettre, supposerait que l'enseignement divin peut contenir des lacunes, ou au moins que la raison

humaine peut contenir des vérités qui n'ont aucun rapport à une science antérieure. On peut refuser à la raison ce pouvoir sans *prétendre qu'à aucune époque un siècle ne peut posséder une plus grande somme d'idées qu'aux époques lointaines de révélation,* et pareillement, vous pouviez, mon révérend père, blâmer cette singulière idée sans prétendre que la raison peut découvrir des vérités religieuses entièrement nouvelles. Le progrès, évidemment, ne peut avoir le même caractère dans les sciences naturelles qui se composent de faits innombrables, et dans la sublime science qui repose sur quelques vérités indivisibles; selon nous, il consiste ici dans un travail de déduction, d'application, d'organisation, de démonstration : voilà ce que peut faire l'intelligence humaine. Votre manière de voir est bien différente. Après avoir dit que la Raison peut découvrir par elle-même les premières vérités naturelles, vous prétendez (page 55) que la Révélation est moralement nécessaire pour les conséquences et l'application de ces vérités. Cela ne paraît pas très-logique; si la raison peut découvrir si facilement des vérités entièrement nouvelles, elle doit pouvoir découvrir encore plus facilement les conséquences des vérités qu'elle connaît.

» Du reste, il est bon de remarquer que la question de savoir si la raison, munie de la pensée, pourrait découvrir les vérités naturelles, est en dehors des deux opinions que nous avons promis de défendre. Dans la sixième partie, nous exposerons en détail l'enchaînement rationnel, et, si nous osons le dire, la hiérarchie de ces diverses questions.

» Xe ARGUMENT. — « Essayons de voir directement s'il est un » moyen pour l'homme de *découvrir Dieu, l'âme et l'autre vie,* » indépendamment d'une révélation d'en haut. Nous ne parle- » rons pas de ces nombreux penseurs qui, ne croyant d'abord » ni à Dieu et à la révélation, ni à la spiritualité de l'âme et à » son immortalité, sont parvenus à se prouver par la force du » raisonnement ces grandes vérités. On dirait peut-être que la » société leur en avait donné l'idée... » Non, mon révérend père, on dirait que vous confondez encore la *démonstration* avec la *découverte,* et que l'exemple des penseurs convertis est à cent lieues de la question. « Mais supposons des individus à qui la » société n'ait *jamais rien enseigné là-dessus...* En considérant » chaque jour le spectacle de la nature, la beauté, l'ordre et la » marche de l'univers, n'en pourront-ils pas conclure un maître » invisible? » Vous le croyez, mon révérend père; pour moi,

j'en doute fort, et je continuerai d'en douter, jusqu'à ce que vous m'en donniez quelque bonne raison; malheureusement vous vous contentez d'affirmer. Je me trompe : vous alléguez l'autorité de saint Paul, qui suppose, dans son *Epître aux Romains,* que la connaissance de Dieu était possible pour les philosophes du paganisme. Sans aucun doute, les philosophes païens pouvaient connaître Dieu; mais cela prouve-t-il que *des individus à qui la société n'aurait rien enseigné là-dessus* auraient découvert Dieu à la seule inspection de l'univers? Est-ce que les philosophes païens étaient *des individus à qui la société n'avait rien enseigné sur Dieu?* Mais, dites-vous, saint Paul « leur rappelle qu'ils ont pu l'acquérir, cette connaissance, non par la révélation ou l'enseignement de la société, mais par l'observation et le seul travail de l'intelligence : *invisibilia... per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20). » De ce que saint Paul passe sous silence la nécessité de l'enseignement, on ne peut conclure qu'il la nie. D'abord, pour ce qui est *du fait,* il est clair qu'il n'a pas dit que les philosophes païens *avaient découvert* les vérités naturelles par le raisonnement; ce serait une erreur, puisque ces philosophes se sont abreuvés, comme tout le monde, au *fleuve de la tradition.* En admettant même qu'il a parlé uniquement *de la possibilité,* saint Paul n'a pas dit davantage que les païens *ont pu découvrir* Dieu et l'autre vie par le travail de l'intelligence, car on ne peut découvrir ce qu'on sait déjà. Pour que vous pussiez, mon révérend père, vous appuyer sur le passage de l'*Epître aux Romains,* il faudrait que saint Paul eût parlé dans votre supposition; il faudrait qu'il eût dit : « Des individus à qui la société n'aurait rien appris sur Dieu pourraient le découvrir au moyen du spectacle de la nature ; » or, jamais vous ne démontrerez que c'est ainsi qu'il faut interpréter saint Paul, et même il est évident que telle n'est pas sa pensée, puisqu'il parle des philosophes païens qui avaient reçu l'*enseignement social.* Saint Paul ne traite pas une question philosophique que personne ne soupçonnait de son temps; il ne raisonne pas dans une hypothèse à peu près chimérique; il dit aux philosophes païens : « Vous êtes inexcusables de n'avoir pas rendu gloire à Dieu, parce que vous aviez, pour le connaître, un moyen de plus que le peuple; vous aviez le raisonnement qui vous démontrait son existence et ses perfections infinies. » Voilà, de l'aveu des commentateurs, la pensée du grand apôtre,

et par conséquent notre foi en la vérité de ses paroles ne nous oblige pas à changer d'opinion.

» XI[e] ARGUMENT. — « *Cette* puissance légitime de la Raison a » toujours été hautement reconnue; on aurait cru, en la niant, » outrager son auteur. » Assurément, mon révérend père, *la* puissance légitime de la Raison a toujours été hautement reconnue; mais il s'agit de savoir si le *pouvoir de découverte* que vous lui attribuez fait partie de sa puissance légitime. Le motif que vous alléguez ici en faveur de l'affirmative a bien peu de valeur; le pouvoir extraordinaire que vous attribuez à la Raison a été si peu reconnu dans tous les temps, qu'il fait l'objet d'une *question toute nouvelle*, à laquelle n'ont pensé ni les philosophes païens, ni les Pères de l'Eglise, ni même les plus grands des philosophes modernes. Cette question est *née dans notre siècle* et ne pouvait naître plus tôt; elle est le résultat du long travail d'exploration qu'ont subi depuis Descartes toutes les facultés de l'intelligence humaine. Vous nous alléguez sans cesse la nouveauté de nos opinions : « Que l'homme ne puisse commencer à penser par » lui-même, dites-vous, c'est ce qu'on n'avait jamais soutenu [1]; » et vous ne voyez pas que la nouveauté de notre opinion vient uniquement de la nouveauté de la question. L'opinion que vous soutenez est donc aussi nouvelle que la nôtre; elle ne vous paraît ancienne que parce que vous la confondez avec une autre qui est toute différente, et que nous adoptons nous-mêmes.

» Ce que nous devons conclure de ces réflexions, c'est que l'argument d'*autorité* qui prouve invinciblement la puissance de démonstration que nous reconnaissons à la raison humaine, est insuffisant dans la question qui nous occupe.

» XII[e] ARGUMENT. — « Dire que l'intelligence ne peut rien voir » sans la lumière de la révélation, c'est une erreur protestante. » C'est là une assertion parfaitement exacte, et vous pouvez croire, mon révérend père, que, sur ce point, nous sommes tous d'accord avec vous. Seulement, il est bon de se rappeler que vous nous avez attribué la même erreur presque dans les mêmes termes, d'où il suivrait que nous adoptons une proposition condamnée par l'Église dans les protestants. Nous ne pouvons que renvoyer ici à ce qui a été dit au chapitre III; on y verra que

[1] Page 6. — Il est vrai que cette opinion qu'*on n'avait jamais soutenue*, selon la page 6, est appelée à la page 8 *une erreur fort ancienne*.

nous rejetons complétement l'erreur protestante, et que nous accordons à la Raison sa puissance légitime. Ainsi les arguments précédents péchaient en ce qu'ils laissaient notre opinion intacte; celui-ci pèche en outre, en ce qu'il nous suppose une opinion qui n'est pas la nôtre. Les raisons dirigées contre nous ne portent pas, et celles qui portent n'atteignent que nos adversaires communs.

» XIIIe ARGUMENT. — Après avoir insinué, mon révérend père, que notre opinion est la même que celle des protestants, vous tâchez d'assimiler la vôtre à la doctrine des Pères et de l'Écriture sainte : « La théologie catholique, dites-vous, a toujours professé » que la Raison peut connaître *par elle-même* les principales vé» rités naturelles, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité » de l'âme, etc., etc. » C'est toujours la même équivoque; tous les théologiens reconnaissent que la Raison peut *démontrer* les vérités que l'*enseignement lui a apprises*, mais aucun ne s'occupe de la question de savoir si elle pourrait les *découvrir*; cessons donc d'employer des expressions ambiguës, comme *connaître par elle-même, atteindre*, etc. Vous citez cette phrase de saint Thomas : « Il y a des principes naturellement connus, et d'au» tres vérités qui se tirent des principes (2. 2. q. 47. a. 6.); » mais saint Thomas explique ce qu'il faut entendre par vérités *connues naturellement* ou *connues par elles-mêmes;* il dit qu'elles peuvent être telles *intrinsèquement* (simpliciter) sans l'être par rapport à nous (*Contra gent.*, l. I, c. 2). Ainsi, dans sa pensée, dire qu'une vérité est connue par elle-même ou *naturellement*, ce n'est pas affirmer qu'elle peut être connue *sans aucun enseignement;* c'est dire qu'elle ne peut être déduite d'une vérité antérieure, et que sa conformité avec notre raison la dispense d'avoir besoin de preuves. Du reste, tous les autres passages que vous citez de saint Thomas, de Tertullien, de saint Grégoire de Nazianze, ont tous rapport à la *démonstration*, et quand leurs termes formels ne le prouveraient pas d'une manière irrécusable, la raison nous dirait qu'il n'en peut être autrement, puisque ces grands docteurs parlent tous de l'*homme en société*, c'est-à-dire de l'homme qui n'a jamais eu à *découvrir* les notions religieuses. Vous blâmez ensuite M. Saisset, parce qu'il dit que la raison n'aurait pu trouver Dieu qu'après une longue suite de siècles. Mais, mon révérend père, c'est ce que vous prétendez vous-même, car quelques pages plus loin vous avouez que si cette découverte est possible pour l'homme, *elle est très-*

difficile. Cet aveu est même une nouvelle preuve que vous n'avez pas saisi la pensée des saints Pères. Dans les passages que vous avez cités, ils attribuent à la Raison une puissance réelle, *logique* et *morale*, une puissance qui est habituellement à l'état d'exercice; ils ne parlent donc pas de la *découverte*, pour laquelle vous-même ne reconnaissez à la Raison qu'une puissance *logique*, contre-balancée par une puissance *morale*.

» XIVe ARGUMENT. — Nous avons cité tout au long au chapitre précédent l'objection à laquelle nous sommes arrivés, mais son importance nous oblige à la répéter ici : « Si, d'après *l'ordre logique*, la raison possède la faculté absolue de découvrir et » de connaître les vérités naturelles, dans l'ordre historique » et d'expérience, il lui est *moralement impossible* d'arriver par » elle même à un résultat satisfaisant. Or il ne faut jamais » séparer ces deux ordres, ni les considérer isolément. Les ra- » tionalistes n'envisagent que la puissance absolue de la raison, » prononcent qu'elle se suffit à elle-même. Les *traditionalistes* ne » voient que l'expérience, et prétendent qu'*elle* (sic) n'est propre » à enfanter que des erreurs et des vices; ce sont deux excès » également condamnables. » On croirait, mon révérend père, que vous sentez ici le faible de votre opinion, car vous la flanquez à droite et à gauche d'excès imaginaires, pour lui donner une apparence de juste-milieu. En effet, il ne s'agit ici que de la *possibilité de découvrir les vérités naturelles;* votre sentiment est que cette découverte est possible, mais qu'elle est très-difficile; or c'est à peu près ce que disent les rationalistes, comme nous venons de le voir pour M. Saisset, et par conséquent ils tiennent compte tant de l'*expérience* que de l'*ordre logique*, c'est-à-dire qu'ils seraient avec vous dans le milieu, s'il existait ici. Quant à nous, nous disons, non que la *Raison n'est propre à enfanter que des erreurs et des vices*, mais qu'elle ne peut enfanter absolument rien dans l'*ordre métaphysique*, pas même une erreur, si elle n'a été en *rapport avec la société*, et par conséquent vous avez raison de penser que nous refusons à l'homme aussi bien la puissance logique que la puissance morale de *découvrir* par lui seul les vérités naturelles. Seulement vous avez tort de dire que *nous ne voyons que l'expérience ;* car de ce que nous envisageons l'ordre logique autrement que vous, on ne peut conclure que nous ne l'envisagions pas. Si vous voulez dire seulement que nous *partons* de l'expérience, il faudrait nous en louer; l'expérience, en effet, suffit à prouver l'impossi-

bilité logique de découvrir Dieu, pour un homme qui a été entièrement privé *de l'enseignement social,* et si, pour la découverte de Dieu par un homme instruit [1], nous n'arrivons à démontrer qu'une impuissance morale, c'est que, pour cet objet, nous ne pouvons nullement invoquer l'expérience.

» Ainsi, mon révérend père, vous avez confondu ici les opinions possibles avec les opinions réelles. Ces dernières se réduisent à deux : 1° la raison ne peut ni logiquement, ni moralement, découvrir par elle-même les vérités naturelles; 2° elle peut logiquement les découvrir, mais elle est entravée sous ce rapport par une impuissance morale plus ou moins considérable. Et chacune de ces deux opinions invoque l'ordre logique autant que l'expérience. Mais quand même nous vous accorderions que votre exposé est partiellement exact, et que vous êtes vraiment, sur le point qui nous occupe, au milieu entre nous et les rationalistes, comme nous démontrerons dans la sixième partie que notre opinion est appuyée sur des preuves invincibles, il s'ensuivrait que vous avez pris un milieu entre la vérité et l'erreur.

» Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que cette objection qui laisse tant à désirer est la traduction d'un passage irréprochable du savant père Perrone. Comment cela peut-il se faire? c'est qu'en traduisant les paroles de ce dernier, vous avez appliqué à la *découverte* ce qu'il dit de la *démonstration,* et à la *révélation primitive* ce qu'il dit de la révélation postérieure au péché originel : il nous sera facile de le faire voir avec la dernière évidence.

» Voici les paroles textuelles du savant professeur italien [2] :
» Nous avons montré jusqu'ici que la Raison, même individuelle,
» peut *absolument* arriver à la certitude des vérités naturelles, et
» par là même nous avons prouvé qu'il y a entre elles un ordre
» logique tel que l'une peut être légitimement tirée de l'autre par

[1] C'est-à-dire par un homme dont la raison aurait été développée, sans qu'il connût les vérités naturelles ; c'est une hypothèse du P. Chastel.

[2] *Prælect. theolog.*, t. II, p. 1307, édit. Migne. Nous croyons devoir reproduire ici le texte des passages traduits : « Vindicavimus hactenus rationis etiam individuæ vim, quâ ad veritates, intrà ordinem naturæ conclusas... valeat per se solâ *absolute* ac quidem cum propriè dictâ certitudine pertingere ; ac proindè probavimus dari inter eas naturales veritates intrinsecum ordinem *logicum,* quo una ex aliâ legitimo principiorum nexu possit argumentando deduci. Sed aliud est de *absolutâ* rationis potentiâ disserere, aliud de ejusdem potentiâ *morali.* Illa quippe ad ordinem *logicum* pertinet, hæc pertinet ad *historicum*... (Suit le passage sur l'impuissance morale.) Ex his porro omnibus, exurgit non utilitas tantùm, sed necessitas moralis tamen, non absoluta, divinæ positivæ revelationis... (Et en note.) Absoluta ejusmodi necessitas ex nullo capite potest probari. Non ex necessitate instauratio-

» la déduction. Mais autre chose est parler de la puissance *absolue*
» de la Raison, autre chose est parler de sa puissance *morale;* celle-
» là se rapporte à l'ordre logique, celle-ci à l'ordre historique. »

» Ici le père Perrone apporte l'exemple des nations païennes pour montrer que si la raison peut *absolument* arriver par elle seule à la *certitude* des vérités naturelles, cela lui est *moralement impossible;* puis, après ce passage, qui est trop long pour être cité, il continue ainsi :

« Nous pouvons en conclure non-seulement l'utilité, mais
» encore la nécessité (nécessité morale et non absolue) de la
» révélation positive. » Et en note : « On ne peut prouver que
» la *révélation positive soit absolument nécessaire,* ni par la
» nécessité de rétablir l'homme dans l'état surnaturel, d'où il
» était déchu, puisque cette restauration a été gratuite ; ni par
» les exigences de la nature, car si l'homme avait eu besoin
» *absolument* de la révélation pour connaître les vérités na-
» turelles ou morales, outre qu'il paraîtrait privé d'un attribut
» essentiel à sa nature, Dieu aurait été obligé absolument de
» lui donner la révélation positive, tandis que, de l'aveu de tous,
» elle est un bienfait *gratuit* de Dieu; ni enfin par la faiblesse
» qui est le résultat du péché originel (car vis-à-vis des rationa-
» listes, ce serait un cercle vicieux)... Ajoutez à cela que si la
» révélation positive était *absolument* nécessaire, il s'ensuivrait
» que l'état de pure nature est impossible. »

» Le père Perrone termine ainsi : « Cette nécessité morale de
» la révélation vient de la connexion entre l'ordre logique et

nis hominis lapsi in ordinem supernaturalem, ex quo per peccatum exciderat, cùm hæc instauratio *gratuita* prorsùs sit nec homini debita ; non ex conditione suâ naturali ; alioquin si homo absolute indiguisset revelatione ad cognoscendas veritates naturalis seu moralis ordinis, præterquam quòd videretur destitutus aliquo essentiali suæ naturæ constitutivo, Deus absolute obstrictus fuisset ad eam homini dandam, cùm tamen omnes fateantur *revelationem positivam gratuitum Dei* esse beneficium : non ex infirmitate quam per hæreditariam noxam contraxit..... Urgere possem..... possibilitatem statùs naturæ puræ, aliaque hujusmodi. — Annotamus moralem hanc necessitatem revelationis exurgere ex connexione inter ordinem *logicum* et *historicum;* quandoquidem *logicus* ille ordo ostendit quid *absolutè* ratio humana efficere potuisset, sed *logicus* ille ordo cum *historico* comparatus, ostendit quid reipsa humana ratio præstiterit, atque adeo quid *moraliter* efficere potuerit aut possit. Rationalistæ in humanâ ratione, non nisi potentiam *logicam* spectant... Nullimode secum ipse pugnabit theologus, dum ex unâ parte nativam rationis tuetur vim, ex alterâ verò necessitatem *moralem* divinæ revelationis ostendit. Atque ita etiam deteget nexum, et quamdam veluti conciliationis viam patefaciet inter sententiam illorum qui totum *logicæ methodo* deferunt, atque oppositam illorum qui *methodo historicæ* nimiùm adhærent. »

» l'ordre historique : le premier nous apprend ce que la Raison » humaine eût pu faire *absolument;* mais comparé avec le » second, il nous apprend ce qu'elle a fait en réalité, et par » conséquent ce qu'elle peut faire *moralement*. Les *rationalistes* » ne considèrent dans la raison humaine que la puissance lo- » gique... D'autres s'attachent trop à la méthode *historique*... » Mais le théologien peut, sans se contredire, reconnaître à la » raison sa force native, et prouver la nécessité morale de la » révélation divine [1]. »

» Voilà de belles paroles, auxquelles nous souscrivons pleinement. Sans doute le père Perrone ne distingue pas toujours avec une précision complète la question de la *découverte* et celle de la *démonstration;* mais cela n'est pas étonnant, puisqu'il n'avait pas à s'occuper de la controverse actuelle. Il établit d'abord, contre l'école de Strasbourg et contre M. de Lamennais, que la Raison a la faculté *absolue* de démontrer les vérités naturelles; puis il fait observer qu'*en fait*, les anciens, quoiqu'ils connussent ces vérités par le canal de la tradition, n'en ont pas eu une certitude suffisante, et les ont même accueillies souvent par le doute et par la négation; de là il conclut que la raison, malgré sa puissance *absolue*, est *moralement* impuissante de se suffire à elle-même pour la *conservation*, la *certitude* et la *démonstration* des vérités naturelles; d'où il suit que la seconde révélation est nécessaire, non pas *absolument* (comme la révélation primitive sans laquelle notre nature eût été incomplète) mais *moralement*, afin de donner à l'homme cette *conviction* des vérités naturelles, qu'il ne lui est pas impossible absolument d'acquérir par lui-même [2]. C'est bien là la doctrine

[1] Nous prions le lecteur de faire surtout attention aux mots *deduci*, *gratuitum Dei beneficium*, *status naturæ puræ*, qui prouvent jusqu'à l'évidence que le P. Perrone ne parle ni de la question de la découverte ni de celle de la révélation primitive. Cette révélation, en effet (dans le sens le plus général), n'est pas un *bienfait gratuit* de Dieu; elle était absolument nécessaire dans l'hypothèse de la création de l'homme, même quand il eût été placé dans l'état de pure nature. Ce n'est donc pas de la révélation primitive qu'on pourrait dire que sa nécessité absolue rendrait impossible l'état de nature pure. On verra, dans la note sur le concile d'Amiens, que le P. Perrone reconnait comme nous l'impossibilité de découvrir Dieu pour un individu séquestré; mais les réflexions qui précèdent montrent même qu'il ne parle pas de la possibilité de cette découverte par un homme instruit.

[2] Quand on dit que la révélation primitive était *absolument* nécessaire, on parle d'une action divine ayant pour but de donner à l'homme les idées métaphysiques, quel que soit d'ailleurs le mode qu'elle ait affecté. Si l'on parlait de l'homme déjà

que saint Thomas établit au commencement de la *Somme* et qu'il répète à propos de de *la foi*, ainsi que dans la *Somme contre les gentils* [1]. A ce point de vue, nous admettons deux excès réels : celui des *rationalistes*, qui disent que le genre humain n'a aucunement besoin d'un secours d'en haut pour avoir la *conviction* des vérités démontrables, et celui des *supernaturalistes*, qui disent que ce secours est *absolument* nécessaire, aussi bien pour la démonstration que pour la découverte de ces mêmes vérités. Nous admettons aussi un milieu, qui consiste à dire que la Raison a la faculté *absolue* de démontrer ces vérités, mais qu'elle ne peut suffisamment exercer cette faculté sans un secours divin. Il faut observer cependant que ce n'est pas là un juste-milieu, car sur la question de la démonstration, l'erreur des supernaturalistes est beaucoup plus grande que celle des rationalistes.... »

Nous finissons ici le premier extrait de l'ouvrage de M. l'abbé Berton.

Nous répétons de nouveau que nous regrettons d'avoir à exposer une semblable polémique ; mais, comme on fait des efforts incroyables pour propager les erreurs qui y sont contenues, et pour empêcher la circulation des livres qui en contiennent la réfutation, nous avons cru devoir mettre sous les yeux des lecteurs impartiaux les éléments des opinions du P. Chastel et ceux des *traditionalistes*, dont il s'est déclaré bien à tort l'adversaire.

A. B.

Correspondance.

RÉCLAMATION DE M. IMBERT-DESGRANGES

SUR UNE MODIFICATION

QUE L'ON A FAIT SUBIR A SON ARTICLE.

Dans un article de M. Imbert-Desgranges, que nous avons publié, sur une *Explication des premiers versets de la Genèse* (nº d'avril ci-dessus, p. 319), nous avons rectifié un passage qui nous a

instruit et ignorant les vérités naturelles, la révélation primitive de ces vérités ne serait plus que *moralement* nécessaire ; et si l'on parlait d'un mode particulier de la révélation primitive, il n'y aurait plus aucune nécessité.

[1] Pour se convaincre de plus en plus que telle est la pensée du P. Perrone, on n'a qu'à examiner la manière dont il prouve (tome I) la nécessité de la révélation ; on verra qu'il s'occupe uniquement de la *révélation chrétienne*, ou si l'on veut de la révélation en général, mais relativement à l'homme déchu.

paru *erroné*. Ceci n'a pas été personnel à M. Desgranges : nos lecteurs savent que l'*Université* n'est pas une muraille sur laquelle tous les écrivains peuvent venir afficher leurs œuvres ; elle n'admet que les articles qui sont approuvés de la Direction ; nos collaborateurs connaissent bien cela, et la plupart s'en rapportent avec confiance à elle pour modifier les expressions qui pourraient avoir échappé à la rapidité de la composition. Nous n'avons jamais eu de discussion sur cela avec eux ; au contraire, ils nous ont souvent remercié de notre sollicitude pour leurs œuvres ; car tous ceux qui écrivent connaissent le prix d'une révision amicale et à laquelle ils ont confiance, par la communauté des mêmes croyances et des mêmes principes. M. Desgranges n'est pas notre rédacteur habituel ; il nous a envoyé son travail *sans condition aucune ;* nous croyons même que celui qui nous remit son article nous a formellement dit qu'il le soumettait à notre révision pour ce qui *regardait l'orthodoxie* (condition, au reste, qui est de rigueur). Nous avons donc cru, non-seulement être dans notre droit, mais encore lui faire plaisir en modifiant un passage de son travail qui nous a paru renfermer une grande erreur.

Maintenant il réclame, et, malgré notre demande réitérée, il persiste à vouloir que sa rédaction soit mise sous les yeux de nos lecteurs. Sans examiner si son droit est absolu, nous consentons volontiers à le satisfaire. Voici les deux textes ; nos lecteurs jugeront si nos corrections n'étaient pas indispensables.

RÉDACTION DE M. DESGRANGES.

Creavit !

Vous qui voulez savoir comment Dieu *tira du néant* ce globe liquide, je vais vous l'expliquer.

Mais commencez par me dire où il puise ces globules de rosée qui vivifient nos champs et augmentent la fraîcheur des nuits ? Dites pourquoi cette rosée ne saurait naître que sous un ciel pur ? Dites pourquoi l'interposition d'un nuage, tout aussi bien que le souffle des vents, en empêche la formation.

Apprenez-nous comment il peut se faire qu'elle soit plus nombreuse après minuit que dans la première portion de la nuit ? Dites pourquoi, au lieu de tomber comme les gouttes de pluie, elle s'entasse plus abondante sur de la laine cachée dans un cylindre horizontal ? Dites enfin, si vous le pouvez, comment il arrive qu'elle est d'autant plus nombreuse sur un point, que de ce point, l'on peut voir, comme aux déserts de l'Afrique, une étendue plus grande de la voûte des cieux ?

RÉDACTION DE L'UNIVERSITÉ.

Creavit !

Voilà le grand mot, le mot contre lequel se sont heurtés tous les savants antiques, toutes les religions qui avaient perdu le vrai sens du mot premier et primitif par lequel Adam connut l'action de Dieu créant le monde ! Disons d'abord que ceux qui cherchent le *comment* de la création ne le sauront jamais. Dieu se l'est réservé pour lui, il ne nous l'a pas révélé. Mais quant au *fait*, il est certain. Que Dieu ait créé le monde *de rien, ex nihilo*, c'est ce

Pour nos savants modernes la rosée n'est qu'un effet du *refroidissement*, et s'il en est ainsi, le miracle de la *création* se reproduit incessamment sous nos yeux. Le globule de rosée est petit, celui qui forma notre globe fut immense, c'est toute la différence.

Rien ne saurait au surplus nous empêcher de pénétrer plus avant dans les mystères de la *création*.

Le mélange de deux gaz touchés par l'étincelle électrique, suffit pour *créer de l'eau*. Leur combustion est instantanée et ils laissent aussitôt, pour résidu, une quantité d'eau égale à leur poids.

Vainement on objecterait que ces gaz pondérables sont encore matière. Plus subtils que l'air, ils en sont, en quelque sorte, l'un le calorique, l'autre le principe humide.

Vainement on dirait que les eaux furent nécessairement alors comme aujourd'hui, saturées de sel. Le sel et les autres substances analogues qui, plus tard purent plus ou moins les épaissir, n'étaient elles-mêmes que de l'eau *modifiée*.

Dans cette hypothèse, que la suite du récit de Moïse va de plus en plus justifier, le mot *creavit*, cette expression sublime, n'a plus rien à redouter des doutes sur la *création*, de ces doutes qui embarrassent parfois les jeunes intelligences.

Elles le comprendront; notre globe *s'est formé* à la voix de Dieu, comme la rosée du matin, comme le serein qui devance les nuits, comme cette eau que deux gaz *forment* dans nos laboratoires.

La raison la plus rebelle acceptera le témoignage de Moïse : Dieu a *créé* le ciel et la terre, il a tiré la matière du néant, *Deus creavit*. Nous croirons entendre la voix de la mère des Machabées disant à l'un de ses fils : *Ex nihilo fecit illa Deus* [1].

Il vous tarde, sans doute, de savoir comment le globe vide et liquide devient argile et pierre, mais je dois suivre pas à pas l'historien sacré.

Avant de dire que la terre fut dans le principe vide à l'intérieur et un Océan sans fonds comme sans limites, Moïse ayant dit qu'elle fut en dehors de l'action solaire, vagabonde et dans les ténèbres, Moïse doit nécessairement commencer par expliquer comment elle reçut les mouvements réguliers qu'elle accomplit autour du soleil.

L'écrivain sacré passe donc à ces détails, il révèle, sur ces grands phénomènes astronomiques, des choses que nos savants n'ont pas encore devinées.

qu'ont cru constamment les dépositaires des vraies traditions divines. Tout le monde, chez les juifs, croyait à ce fait. La vieille mère des Machabées disait à son fils, pour l'exhorter à souffrir le martyre pour la loi de Dieu :

» Je te prie, ô mon fils, de regar-
» der et le ciel et la terre, et toutes
» les choses qu'ils renferment, et que
» tu comprennes que *Dieu les a fai-*
» *tes de rien*, ainsi que le genre
» humain [1]. »

Voilà le *fait*, tel qu'il a été cru depuis le commencement du monde par le peuple qui dut conserver fidèlement les vraies traditions; voilà le fait qui est devenu un *dogme* de notre foi.

En dehors de ce fait, il n'y a qu'erreur et incertitude; il n'y a qu'un panthéisme plus ou moins déguisé, c'est-à-dire la négation de Dieu.

Que si quelque jeune intelligence nous disait qu'il est dur de croire le fait pur sans connaître le *comment*, nous lui dirions qu'elle a raison, mais qu'elle veuille bien nous dire *comment* notre âme est unie à notre corps, *comment* se fait la génération des plantes, comment deux gaz touchés par l'électricité forment l'eau, et autres mille *comments* que nous pourrions formuler ici.

Nous n'avons pas besoin de nombreuses remarques pour faire voir que dans les preuves trouvées par M. Desgranges dans la

[1] *II Mach.*, VII, 28.

rosée, il ne s'agit nullement de *création tirée du néant,* mais de *transmutation* et de *transformation.* Ce n'est pas un miracle de *création* qui est reproduit sous nos yeux, mais un miracle de *transformation ;* le mélange des deux gaz ne *crée* pas l'eau, il la *forme,* ce qui est bien différent. Il est d'autant plus essentiel de ne pas confondre ces deux choses, que ceux qui nient la *création* admettent volontiers la *transformation,* venant d'une *matière éternelle préexistante.* Mais encore un coup, la *formation* à l'aide d'une chose *préexistante* n'est pas la *création ex nihilo.* Nous regrettons que M. Desgranges ne l'ait pas compris, ainsi que la nécessité de la *modification* que nous avons fait subir à son article. Nous sommes assurés que nos lecteurs le comprendront ; ils verront aussi que ce n'est pas une tâche bien facile que de maintenir l'unité et l'orthodoxie dans un recueil chrétien et philosophique.

A. Bonnetty.



Compte rendu.

COMPTE RENDU A NOS ABONNÉS.

En terminant le 37e volume de sa collection, l'*Université catholique* doit remercier ses abonnés de leur longue et fidèle coopération. Quelques paroles que nous avions dites à la fin du dernier compte rendu, avaient pu faire croire qu'il avait été question de cesser notre œuvre; et aussitôt plusieurs de nos abonnés nous ont écrit pour nous montrer les inconvénients qu'il y aurait à voir disparaître un *organe aussi ancien, et aussi dévoué à la cause romaine :* à ces considérations était jointe l'offre de secours, s'ils étaient nécessaires. Nous avons remercié avec effusion ces amis dévoués, et nous leur avons fait connaître qu'il n'avait jamais été question de supprimer l'*Université*, que nous avions seulement voulu répondre à quelques conseils de *modifications* que nous avons renvoyées à la fin du 20e volume. Et en même temps nous les avons remerciés de leur offre, et leur avons appris que, comme par le passé, l'*Université* ne voulait dépenser l'argent de personne, et ne voulait *devoir son existence qu'à ses abonnés.* Ce sont eux qui l'ont adoptée dès sa création, qui l'ont soutenue dans le cours de sa longue existence; nous avons une pleine confiance en eux, et nous sommes assurés qu'elle ne sera pas trompée.

Jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble des travaux qui entrent dans ce volume.

Nous devons parler d'abord de M. Albert *du Boys*, qui a continué sans interruption son *Histoire du droit criminel des peuples modernes.* Il a fait successivement passer devant nous l'histoire des pénalités et des pénitences imposées par l'Eglise en différents temps : ce que fut la pénalité en Angleterre avant l'établissement de la féodalité, et en Espagne sous la domination des Visigoths. Enfin il a commencé l'histoire de l'Inquisition, telle qu'elle a été établie et pratiquée dans l'Eglise contre les hérétiques, et contre les Albigeois en particulier. Tous nos lecteurs connaissent la généralité et la banalité des reproches qu'on a si longtemps faits à l'Eglise sur ce point. Les divers auteurs incrédules et même

catholiques, confondant toutes les époques, toutes les juridictions, tous les faits, ont reproché à l'Eglise, en bloc, tous les crimes qui ont été commis par la politique funeste de quelques chefs, et plus tard de quelques rois. M. du Boys s'est attaché à discerner profondément l'erreur de la vérité, et il n'a pas eu de peine à montrer que les lois de l'Eglise, particulièrement celles promulguées par le 4e concile de Latran, sous l'impulsion d'Innocent III, sont parfaitement justes; la procédure suivie en particulier contre les hérétiques est telle qu'elle devait être dans ces temps et en face du péril imminent qui menaçait la société et l'attaquait dans sa base même, dans le dogme de l'unité de Dieu, et dans ses rapports avec la société civile et religieuse de cette époque.

Notre savant collaborateur continuera cette tâche dans le volume suivant. Il aura à traiter bien des questions ardues, à redresser bien des erreurs, à dissiper bien des préjugés appuyés sur les autorités les plus graves et les plus respectables en apparence. Mais nous sommes arrivés à une époque, où il semble que tous les voiles qui couvraient la vérité vont être levés, et tous les nuages dissipés. L'histoire ne sera plus *une conjuration contre la vérité*, comme le disait M. le comte de Maistre de celle composée pendant les deux siècles derniers. L'histoire est étudiée de nouveau dans ses sources, et alors on voit qu'elle dépose toute en faveur de l'Église.

Après M. du Boys, nous trouvons M. l'abbé Bidard, qui a continué à *examiner les différents systèmes de morale naturelle*, inventés par des auteurs se disant chrétiens, tout exprès pour se passer de Dieu et surtout de leur Seigneur et du nôtre, JÉSUS-CHRIST, la parole vivante et personnelle de Dieu.

Dans ce volume, M. l'abbé Bidard a examiné les systèmes de Bentham, de Spinosa, de Hume et de Hutcheson, tous philosophes rationalistes, tous protestants. Quand on a lu ces tristes pages, on se demande comment il se fait qu'il existe encore, dans nos livres de philosophie chrétienne, un *Traité de morale tiré des seules lumières de la raison, des seules lois de la nature*, avec exclusion de la révélation extérieure des volontés de Dieu, soit primitive, soit évangélique. Les auteurs qui ont composé ces philosophies ne s'aperçoivent pas que, par cette méthode, l'on met aussi de côté l'ancienne et la nouvelle Loi, l'Ancien et le Nouveau Testament; on s'étonne qu'aucune Revue catholique n'ait réclamé, et qu'aucune n'ait désapprouvé, par exemple,

cette proposition du P. Chastel : « Il y a toujours obligation » morale, devoir réel, *quand on ferait abstraction de Dieu et de la » religion*[1]. »

Il nous semble que tous les professeurs catholiques auraient dû s'élever unanimement contre cette allégation. Mais non, il paraît que quelques philosophes catholiques se préparent à donner les mains aux philosophes rationalistes, et vont continuer à chercher *une loi morale*, non dans la loi et la volonté de Dieu, mais dans les *rapports des choses*, dans une impression ou cachet qui aurait été imprimé par Dieu dans l'âme humaine, et c'est une prédisposition déplorable. C'est cette doctrine qui a produit la *religion naturelle*, dans laquelle tant d'esprits d'élite s'arrêtent, de satisfaction ou de guerre lasse, et sont ainsi empêchés d'entrer dans *la religion révélée*. Mais non, de semblables doctrines ne prévaudront pas, et M. l'abbé Bidard doit en montrer bientôt les erreurs et les funestes conséquences.

Ce sont ces préparatifs d'alliance avec plusieurs principes rationalistes, qui nous ont engagés à donner des extraits de l'ouvrage que vient de publier M. l'abbé Berton, sous le titre d'*Essai philosophique sur les droits de la Raison, en réponse au P. Chastel, à ses partisans et à ses adversaires.* Tous les lecteurs qui s'occupent de philosophie, verront là, exposés en peu de mots, les principaux articles des opinions semi-rationalistes du P. Chastel. Ils verront par quels endroits ils touchent, où ils penchent vers le Rationalisme, et combien il est nécessaire de s'en prémunir soi-même et d'en éloigner les jeunes gens qui puisent dans les diverses maisons leurs premiers principes de philosophie. Le danger a été signalé récemment par Mgr l'évêque de Montauban, dans une lettre publiée par M. l'abbé d'Alzon, dans la *Revue de l'enseignement chrétien* de Nimes, et reproduite dans le n° de juin des *Annales de philosophie chrétienne.* Elle sera publiée à part, et nous aurons l'occasion d'en parler prochainement.

Quoiqu'il ne nous appartienne pas de louer Mgr *de Salinis* et les *mandements* qu'il adresse à ses diocésains, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer la hauteur des vues qui sont exposées et développées dans les paroles qu'il vient de prononcer *sur la guerre d'Orient.* Ces paroles sont, non-seulement pour le diocèse d'Amiens, mais encore pour le monde

[1] *Les Rationalistes et les Traditionalistes*, par le P. Chastel, p. 44.

entier, auquel le savant prélat montre dans quel état de servitude et d'oppression il aurait à gémir, si les desseins du César de Russie avaient pu prévaloir : *quod à nobis avertat Deus.*

Dans ses *Recherches sur Descartes, sa philosophie et les condamnations* qui l'ont frappée, le R. P. Ventura donne un avertissement bien grave et bien actuel à tous ces auteurs, à ces religieux et à ces prêtres qui travaillent encore à défendre et à répandre dans les écoles et dans la société les *principes cartésiens.* Ces religieux et ces prêtres donnent en ce moment un funeste exemple, celui de faire peu de cas des condamnations prononcées *par l'Eglise contre Descartes et contre Malebranche.* En dehors de l'autorité de l'Eglise, il ne reste plus que la Raison particulière. Or, cette Raison nous dit elle-même, par la bouche des Rationalistes, que c'est en suivant les principes de Descartes, qu'elle est arrivée à cet état de société où il y a une religion qui s'appelle *déisme, panthéisme, philosophie,* laquelle a la prétention de remplacer la religion qui s'appelle *Eglise, tradition, révélation, Christ et Dieu.* Qu'ils y fassent attention, la chose en vaut la peine.

Parmi les autres articles qui entrent dans ce volume, nous devons faire remarquer celui de M. *Nicolas* sur *l'Individualisme et l'Individualité,* tels qu'ils sont ressortis des doctrines protestantes. Cela est d'autant plus nécessaire, que plusieurs de nos amis s'y étaient trompés, et favorisaient ainsi, jusqu'à un certain point, les principes protestants.

Nous ferons remarquer aussi les deux savants articles de M. l'abbé *Maynard* sur la *philosophie de M. Cousin,* philosophie que l'on s'était efforcé de faire passer pour orthodoxe et catholique, et qui, en réalité, est restée telle qu'elle a toujours été, une philosophie humaine, personnelle, rationnelle, se rapprochant plus ou moins du dogme catholique, qu'elle ne reçoit pas de l'Eglise et de Dieu, mais de sa *Raison* et de son *jugement personnel.*

M. *Cénac-Moncaut,* refaisant cette histoire des derniers siècles qui n'a été faite, ce semble, que pour égarer les esprits, et qui, en effet, les a égarés, nous fait voir que si les peuples se sont laissé tromper par les doctrines protestantes, c'est que leurs chefs, les grands, les princes, et, il faut le dire malheureusement, plusieurs prêtres, plusieurs religieux, et même quelques évêques, leur en avaient donné l'exemple, et les y avaient devancés et appelés en quelque sorte. De grands exemples ressortent de toutes ces découvertes historiques.

Comme nous l'avions promis, nous avons tenu nos lecteurs au courant des principaux travaux qui ont paru dans la presse religieuse; 14 articles ont été empruntés aux principales Revues qui défendent les doctrines catholiques.

La Belgique nous a offert : la *Revue catholique* de Louvain, à laquelle nous avons emprunté *trois articles;* et la *Revue des Revues de Liége,* qui nous en a fourni aussi *trois.*

La Suisse nous a donné *deux articles,* dans le *Mémorial de Fribourg.*

La Bavière, un extrait des *Feuilles politiques de Munich.*

Nous avons emprunté à nos meilleures Revues françaises *six articles,* pris dans la *Revue de l'Enseignement chrétien* de Nîmes; la *Bibliographie catholique,* le *Bulletin des Sociétés savantes,* et la *Bibliothèque de l'école des chartes,* de Paris.

C'est ainsi que nos abonnés seront toujours tenus au courant du mouvement de la presse catholique dans toute l'Eglise. Ils pourront y voir aussi que les Revues françaises ne sont pas les dernières à traiter les questions les plus importantes et les plus actuelles. C'est d'elles encore qu'est partie en particulier cette *réforme de la philosophie* qui se prépare et qui se fait dans le monde catholique. Car, sous le nom de *rationalisme* et de *traditionalisme,* se débat, en ce moment, la plus grande question qui se soit encore débattue depuis de longues années. Il s'agit de demander à la *philosophie* et à la *religion naturelle* leurs titres, et de les prier de nous dire enfin d'où elles viennent; il s'agit de leur prouver qu'elles n'existent que par les vols qu'elles font à la *religion révélée,* ou par les secours que celle-ci leur prête généreusement et bénévolement. Un concile, celui d'Amiens, est venu déjà poser quelques-uns des principes qui peuvent guider avec certitude dans le dédale où tant d'esprits d'élite se sont égarés. Les semi-rationalistes cartésiens ont refusé de publier les principes de ce concile, quoique approuvés par le Pontife de Rome. Cela montre combien ces principes leur déplaisent. Pour nous, qui les recevons comme la base et le guide de nos raisonnements, nous ne pouvons qu'espérer qu'ils seront bientôt admis de tous les auteurs qui aiment de cœur et d'esprit, en spéculation et en pratique, la sainte Eglise romaine.

En finissant ce compte rendu, nous ne pouvons que répéter à nos lecteurs que c'est toujours dans ces principes et dans cet esprit que l'*Université catholique* sera dirigée. Elle essaiera ainsi de prendre sa part à cette défense des doctrines catholiques,

qui, attaquées de toutes parts, doivent trouver, dans tous les enfants de l'Eglise, des défenseurs dévoués et à toute épreuve. C'est à l'Eglise à préciser nos croyances, à nos pasteurs à nous les enseigner; mais, quand elles sont ainsi promulguées, c'est à tous les chrétiens à les défendre contre ce qui, de près ou de loin, veut ou peut les détruire, ou seulement les obscurcir.

A. BONNETTY.

ERRATA.

N° 97,	p. 97,	l. 20,	*au lieu de :*	evue;	*lisez :*	revue.
N° 100,	p. 322,	l. 30,	—	pensés;	—	pesés.
—	p. 323,	l. 3,	—	exposition;	—	expression.
—	p. 324,	l. 13,	—	leur châtiment;	—	châtiment.
—	p. 327,	l. 27,	—	forme;	—	marche.
—	p. 333,	l. 28,	—	sans soleil;	—	le soleil.
—	p. 338,	l. 3,	—	dénombration;	—	démonstration.

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES, DES AUTEURS ET DES OUVRAGES.

(Voir à la page 5 la Table des articles.)

A

B

C

Versailles. — Impr. de Beau jeune, 28, rue Satory.

